Awaliah Musgami
TAREKAT DAN MISTISME
dalam Islam

Awaliah Musgami

Tarekat dan Mistisme dalam Islam

Alauddin University Press

Tarekat dan Mistisme dalam Islam

Penulis:
Awaliah Musgamy

Editor:
Abdullah Talib

Cetakan: I 2013
xvi+194 halaman, 14 cm x 21 cm

ISBN : 978-602-237-583-8

Alauddin University Press
Kampus I : Jalan Sultan Alauddin No. 63 Makassar
Kampus II : Jalan Sultan Alauddin No. 36 Samata – Gowa

PENGANTAR REKTOR

Perubahan tidak selamanya membawa perbaikan. Akan tetapi, setiap perbaikan pasti memerlukan perubahan.
Demikian ungkapan bijak Sang Motivator
Mario Teguh dalam *Mario Teguh's Qoutes.*

Perubahan dan perbaikan merupakan dua frase yang menjadi *core values* bagi siapa saja yang ingin mendapatkan hasil terbaik. Itulah sebabnya Nabi Muhammad saw. menyatakan "Siapa yang hari ini sama dengan hari kemarin, maka ia rugi/tertipu".

Perubahan merupakan sebuah keniscayaan dalam siklus kehidupan. Manusia yang tidak mau berubah mengikuti perkembangan arus zaman, akan digilas oleh roda perubahan yang terus menggelinding mengitari perputaran waktu.

Semangat perubahan yang digagas oleh Rektor dilandasi oleh visi dan misi mulia untuk menjadikan UIN Alauddin sebagai kampus peradaban melalui transformasi ipteks dan pengembangan *capacity building*. UIN Alauddin ingin membuktikan dirinya sebagai sebuah lembaga pendidikan tinggi yang tidak saja menggali doktrin-doktrin agama yang normatif tetapi berusaha menarik wilayah dogmatis itu ke dalam ranah praktis aktual, membumi dan dapat dirasakan manfaatnya untuk kepentingan masyarakat.

Rektor sangat menyadari bahwa di era postmodernisme ini, masyarakat mulai kritis mempertanyakan jaminan bagi *output* lembaga pendidikan tinggi. Perkembangan zaman yang semakin maju memicu dan memacu lahirnya semangat kompetetif di tengah masyarakat, tidak terkecuali dunia perguruan tinggi. Lembaga pendidikan yang tidak sanggup menghadapi perubahan dan persaingan, perlahan namun pasti akan ditinggalkan masyarakat. Saya hanya khawatir jika lembaga pendidikan Islam tidak berubah dan tidak mampu membaca arah perubahan, maka ia hanya akan menjadi lembaga pendidikan kelas dua di tengah masyarakat yang mayoritas muslim atau menjadi lembaga alternatif terakhir bagi mereka yang menemui jalan buntu masuk ke perguruan tinggi pilihan utama.

Atas dasar itu, Rektor berupaya melakukan sejumlah terobosan dan strategi untuk memperkokoh jatidiri almamater melalui sejumlah gerakan perubahan, baik perubahan mental (dari analog ke mental digital) maupun perubahan fisik.

Hadirnya buku dari program GSB pada tahun ketiga kali ini merupakan realisasi dari visi-misi Rektor, sekaligus respon atas fenomena perkembangan masyarakat saat ini. Oleh karena itu, saya sangat berharap bahwa kesadaran akan pentingnya perubahan dan perbaikan ini tidak saja dipandang sebagai sebuah doktrin institusional, tetapi sebagai sebuah ladang amal saleh sebagai implikasi dari pengamalan firman Allah dan sunnah Rasulullah saw.

Akhirnya, saya mengucapkan selamat atas terbitnya buku GSB kali ini, semoga program ini menjadi pioner dan *Institutional branding* bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi maupun penguatan *inner capacity* bagi civitas akademika UIN Alauddin.

Samata, November 2013

Rektor

Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing HT, MS.

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan hidayah, taufiq, dan inayah-Nya, serta salawat dan salam kepada Nabi Besar Junjungan Muhammad saw. Sebagai pembawa obor kebenaran sehingga menjadi inspirasi dalam penulisan buku ini dan dapat diselesaikan sesuai dengan .target yang ditentukan.

Proses penyelesaian buku ini merupakan suatu pekerjaan ilmiah yang membutuhkan tenaga dan kesempatan yang serius baik material maupun spiritual. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam penulisan buku ini tetap melibatkan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, disampaikan penghargaan yang tinggi dan ucapan terima kasih yang tak terhingga terutama Suami tercinta Arief Rahman Hakim, S.Ag yang menjadi mitra dalam membantu mengumpulkan referensi guna penulisan buku ini sampai kepada proses pengeditan yang hampir lebih sempurna dari sisi *lay out*-nya. Pada tulisan ini tidak mungkin menyebutkan pihak-pihak yang terlibat tersebut secara keseluruhan satu per satu. Hanya beberapa pihak yang dapat disebutkan, tanpa mereduksi *meaning* partisipasi pihak-pihak lain yang turut mengontribusikan sesuatu dalam penyelesaian studi ini.

Pertama-tama ungkapan terima kasih yang paling tulus kepada Kedua Orang tua penulis yang telah memberikan inspirasi dalam penulisan buku ini terutama doa darinya yang tak putus-putusnya dalam kebaikan untuk penulis beserta kedua putraku yang mungkin merasa tersita waktunya dalam menyapih dan menyayanginya disebabkan oleh kesibukan dalam penyusunan buku ini. Ungkapan terima kasih yang tak terhingga patut disampaikan kepada Rektor UIN Alauddin beserta para Pembantunya yang telah berhasil membina dan mengembangkan UIN yang telah mengalami perubahan dan pengembangan sampai sekarang ini

Disadari sepenuhnya bahwa hasil karya ilmiah ini memiliki kekurangan dan keterbatasan dari berbagai aspek, sebagai kodrat manusiawi yang tidak luput dari kesalahan dan kekurangan. Saran dan kritikan konstruktif dari para pembaca senantiasa diharapkan.

Semoga usaha yang serius dan penuh kehati-hatian dalam penulisan buku ini memberikan nilai manfaat dan guna yang bersifat

mendidik dan motivasi terutama dalam mengamalkan kehidupan yang sufistik seperti hidup sederhana dan penuh kesabaran dalam menghadapi berbagai tantangan modernitas dan hedonitas di tengah masyarakat yang sangat pragmatis. Hanya kepada Allah Swt, puji dan kemuliaan penulis persembahkan segala-galanya. Amin

DAFTAR ISI

BAB I
Pendahuluan

Menurut Ibnu Khaldun dalam "*Muqaddimah*"nya menyatakan bahwa tasawuf adalah salah satu di antara ilmu-ilmu syari'at yang baru tumbuh dalam agama Islam. Asal mulanya adalah dari amal perbuatan *salaf al-shaalihiin*, dari sahabat-sahabat Nabi, para Tabi'in, dan orang-orang yang sesudah itu. Maksudnya ialah menuruti jalan kebenaran dan petunjuk Allah (hidayah).

Tasawuf adalah nama lain dari mistisisme dalam Islam, dan oleh kaum orientalis Barat disebut sufisme. Kata sufisme dalam istilah Barat khusus dipakai untuk istilah mistisisme dalam Islam. Sufisme tidak dipakai untuk mistisisme yang terdapat dalam agama- agama lain.[1] Telah disebutkan bahwa ada segolongan umat Islam yang belum merasa puas dengan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadat, salat, puasa dan haji. Mereka ingin merasa lebih dekat lagi dengan Tuhan.[2] Bahkan kalau bisa menyatu dengan Allah melalui jalan dan cara, yaitu *Maqaamat* dan *Ahwaal*.

Mistisisme bertujuan memperoleh suatu hubungan khusus langsung dari Tuhan. Hubungan yang dimaksud adalah sebagai manifestasi manusia sebagai hamba yang harus senantiasa mengabdikan dirinya kepada Allah Swt. Tasawuf mengajarkan cara menyucikan diri, meningkatkan moral dan membangun kehidupan jasmani dan rohani guna mencapai kebahagiaan abadi. Unsur utama tasawuf adalah penyucian jiwa, dan tujuan akhirnya adalah kebahagiaan dan keselamatan abadi.

Istilah tasawuf belum ada pada zaman Rasulullah Saw., sebab penamaan cabang- cabang ilmu syari'at belum ada pada waktu itu, tetapi praktek-praktek ilmu tersebut sudah ada sejak zaman Rasulullah Saw. Dalam perkembangannya tasawuf mendapatkan berbagai

---

[1] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. XII; Jakarta: PT Bulan Bintang, 2010), h. 43.

[2] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1985),h. 71.

kendala, ada pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf bukan berasal dari Islam itu sendiri tetapi merupakan pengaruh dari ajaran-ajaran agama lain. Oleh karena itu, untuk lebih jelasnya, dalam makalah ini penulis akan memaparkan beberapa persoalan yang berhubungan dengan asal-usul tasawuf dan sejarah perkembangannya.

Berbicara masalah sejarah perkembangan tasawuf dalam Islam, maka sesungguhnya pertumbuhan dan perkembangan tasawuf itu sama dengan pertumbuhan dan perkembangan Islam itu sendiri. Hal ini mengingat keberadaan tasawuf adalah sama dengan keberadaan agama Islam itu sendiri. Karena pada hakikatnya agama Islam itu ajarannya hampir bisa dikatakan bercorak tasawuf. Dimulai sejak zaman Nabi Muhammad Saw., bahkan sebelum Nabi Muhammad diangkat secara resmi oleh Allah sebagai Rasul, kehidupan beliau sudah mencerminkan ciri-ciri dan perilaku kehidupan sufi, dimana bisa dilihat dari kehidupan sehari-hari beliau yang sangat sederhana dan menderita, disamping menghabiskan waktunya dalam beribadah dan her *taqarrub* pada Tuhannya.[3]

Kalau kita kembali kepada sejarah tasawuf, yang mula- mula timbul memanglah zahid- zahid. Di zaman Nabi, telah ada Sahabat-sahabat yang menjauhkan diri dari kehidupan duniawi, banyak berpuasa di siang hari dan salat dan membaca al-Qur'an di malam hari, seperti Abdullah bin Umar, Abu al-Darda', Abu Zar al-Ghifari, Bahlul Ibn Zuaib, dan Kahmas al- Hilali.[4]

Zahid pertama dan termasyhur dalam sejarah tasawuf adalah Hasan al-Basri (642-728 M) dengan ajaran *khauf* dan *rajd* nya. Sejak itu muncullah benih-benih sistemasi tasawuf beserta garis-garis besar mengenai jalan (*thariq*) penempuhan ibadah sufi yang sudah kelihatan disusun. Ini disusul kemudian pada akhir abad I dengan tampilnya Rabi'ahal-Adawiyah (714-801 M) yang terkenal dengan ajaran *al-hubb* (cinta) Ilahinya itu.[5]

Pada abad I dan II H belum bisa sepenuhnya disebut fase tasawuf, tapi lebih tepat disebut fase kezuhudan. Istilah yang dikenal

---

[3] *Ibid*, h. 36.

[4] Harun Nasution, *op. cit*, h. 74.

[5] Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil* (Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004), h. 57.

pada masa ini adalah " kehidupan zahid", sebagai sikap jiwa yang lebih menyukai kehidupan akhirat dan ibadah dari pada keduniaan.[6] Memasuki akhir abad II H, terlihat adanya "peralihan" dari kehidupan zuhud ke tasawuf. Sekalipun sangat sulit membedakan secara tepat dan pasti adanya peralihan itu, tapi secara umum pendapat yang mengatakan bahwa adanya kecenderungan membicarakan konsep tasawuf maka masa tersebut dinamai masa peralihan.

Menurut Nicholson dalam *Mystic of Islam*, untuk membedakan antara kezuhudan dan kesufian sangatlah sulit, sebab pada umumnya para tokoh kerohanian pada masa ini adalah orang-orang zuhud. Oleh sebab itu, menurut al-Taftazani dalam "*Madkhal ila al- Tasawuf al-Islami*" mereka itu lebih layak dinamai zahid daripada sebagai sufi.

Memasuki awal abad III H perkembangan tasawuf sudah mulai jelas, dan istilah tasawuf sudah dikenal secara meluas. Perkembangan tersebut disebabkan prinsip–prinsip teoritisnya sudah mulai tersusun secara sistematis, sekaligus aturan-aturan praktisnya (istilahasuk karakteristik tasawuf, *maqam* dan *ahwal*). Prinsip-prinsip teoritis dan praktis tersebut dikaji dan dianalisa oleh para sufi itu sendiri, dan dari hasil kajian itu maka lahirlah tiga bentuk tasawuf, yaitu tasawuf akhlaqi, tasawuf falsafi, dan tasawuf amali.[7]

Apabila pada masa sebelumnya praktisi kerohanian digelari dengan sebutan zahid, maka pada permulaan abad ketiga hijriyah mendapat sebutan Sufi. Pada kurun waktu ini para zahid sudah sampai pada persoalan apa itu jiwa yang bersih, apa itu moral dan bagaimana metode pembinaannya dan perbincangan masalah teoritis lainnya. Tindak lanjut dari perbincangan ini, maka bermunculanlah berbagai teori tentang jenjang-jenjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi (*al-maqamat*) serta ciri-ciri yang dimiliki seorang sufi pada tingkat tertentu (*al-haal*). Dari sini kemudian mulai berkembang pembahasan tentang *al-ma'rifaat*, serta perangkat sampai pada tingkat *fana* dan *ittihaad*.[8] Hal ini dikarenakan tujuan utama kegiatan rohani mereka tidak semata-mata

---

[6] Ummu Kalsum Yunus, *Ilmu Tasawuf*(Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2011), h. 58.

[7] *Ibid.*, h. 60.

[8] Muhammad Room, *Implementasi Nilai- nilaiTasawuf dalam Pendidikan Islam*, (Cet.III; Makassar: YAPMA Makasar, 2010), h. 115.

kebahagiaan akhirat yang ditandai dengan pencapaian pahala dan penghindaran siksa, akan tetapi untuk menikmati hubungan langsung dengan Tuhan yang didasari dengan cinta.

Pada akhir abad III H muncul lembaga pendidikan yang di dalamnya terdapat kegiatan pengajaran tasawuf dan latihan ruhaniyah lainnya yang dikenal dengan istilah "Tarekat". Abad IV H tasawuf berkembang pesat dan mencapai puncak keemasannya, sebab unsur filsafat semakin kuat mempengaruhi bentuk tasawuf dikarenakan banyak literature-literatur filsafat yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa arab.

Pada abad ini pula mulai dijelaskan antara perbedaan ilmu lahir dengan ilmu batin, dalam tasawuf dibagi empat, yaitu ilmu syari'ah, ilmu thariqah, ilmu haqiqah, dan ilmu ma'rifah.[9] Begitu pula ditandai dengan muncul dan berkembangnya ilmu baru dalam budaya khazanah Islam, yakni ilmu tasawuf yang tadinya hanya berupa pengetahuan praktis atau semacam pola hidup keberagamaan. Selama kurun waktu itu, tasawuf berkembang terus ke arah yang lebih spesifik, seperti konsep intuisi, *al-kasyf*, dan *al-zawq*.[10]

Tokoh-tokoh sufi pada abad ini antara lain: Haris al- Mahasibi, Zunnun al- Misri,Junaid al- Bagdadi, Abu Naser al- Sarraj al- Tusi, Abu Bakar al- Kalabaziy, Yazid al- Bustaniy dan Mansur Hallaf.

Pada abad V H. terjadi kompetisi antara tasawuf akhlaki (sunni) dengan tasawuf falsafi yang sangat bertentangan dengan ajaran tasawuf pada masa Sahabat dan Tabi'in. Selain itu perselisihan antara Ulama Sufi dengan Ulama Fiqh juga masih ada.

Pengalaman pahit yang dialami oleh kaum Muslimin pada abad ini, yang tidak sedikit menelan pengorbanan, maka muncullah seorang pemikir Muslim yang juga sebagai sufi, bernama Imam al-Ghazali, yang berusaha memoderisasi dan membatasi perkembangan tasawuf falsafi.[11] Al- Ghazali telah berani mengkritik aliran tasawuf lain secara ilmiyah dan teliti sehingga ia mampu membangkitkan dan

---

[9] Ummu Kalsum Yunus, *op. cit*, h. 61.

[10] Uraian lebih lanjut lihat, Abu al-Wafa al-Ganimi al- Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo: Dar al-Tsaqafat wa al-Tawzi', 1983), h. 80-82.

[11] A. Mustofa, *Akhlak Tasawuf; Untuk Fakultas Tarbiyah Komponen MKDK* (Cet.III; Bandung: Pustaka Setia, 2005), h. 228.

menghilangkan keraguan. Oleh sebab itu, al-Ghazali diberi gelar "*Hujjat al- Islam*" dipandang sebagai pembela terbesar tasawuf Sunni.

Tampilnya al-Ghazali dalam dunia tasawuf, memberikan jaminan untuk mempertahankan prinsip bahwa Allah dan ciptaanNya adalah dua hal yang berbeda sehingga satu sama lain tidak mungkin bersatu. Di pihak lain, memberikan kelonggaran pula bagi para sufi untuk memasuki pengalaman-pengalaman kesufian puncak itu tanpa kekhawatiran dituduh kafir.Bagi al-Ghazali, kesatuan dengan Tuhan itu bukanlah kesatuan hakiki, tetapi simbolistik.[12] Gambaran ini menunjukkan tasawuf sebagai ilmu telah sampai ke fase kematangannya atau memasuki fase keempat yang ditandai dengan timbulnya dua aliran tasawuf, yakni tasawuf Sunni dan tasawuf Falsafi.

Perkembangan tasawuf pada abad 5 H ini cenderung mengadakan pembaharuan dengan mengembalikan ajaran tasawuf pada landasannya yang asli, yaitu al- Qur'an dan Sunnah. Adapun tokoh-tokoh sufi pada masa ini adalah al- Ghazali, al-Hallaj, al-Qusayri, dan al-Harawi.

Awal abad ke-6 H, tasawuf falsafi mulai muncul kembali ke permukaan. Sejak itu tasawuf falsafi terus berkembang terutama di kalangan para sufi yang juga filosof. Perpaduan antara ajaran tasawuf dengan filsafat dengan sendirinya membuat tasawuf bercampur dengan sejumlah ajaran-ajaran filsafat di luar Islam (Yunani, Persia, India dan Nasrani), tetapi keorisinalannya sebagai tasawuf tetap ada.

Tokoh-tokoh sufi yang sangat berpengaruh dalam perkembangan tasawuf abad ini antara lain:

1). Syihabuddin Abdul Futu as-Suhrawardy (w.587 H/ 1191 M). Ia sangat mementingkan "kebebasan" dalam mencari ilmu sehingga segala macam ilmu dipelajarinya (seperti filsafat India, Persia, dan Yunani). Ia berkesimpulan bahwa bentuk-bentuk spiritual dari berbagai agama tersebut sebenarnya tujuannya sama, yaitu mencari kebenaran Tuhan. Karena pendiriannya yang seperti itu, maka beberapa Ulama Fiqh, Ulama Tauhid dan Ulama Tasawuf yang tidak sependirian

---

[12] Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Munqiz min al-Dalal* (Kairo: Dar al-Ma'alim, 1316 H), h. 76.

dengannya menuduhnya sebagai orang zindiq, bahkan ada yang menuduhnya sebagai mulhid (atheis).[13]

2). Muhyiddin ibn al-Araby (w. 638 H/1240 M). Konsepnya *wihdatul wujud* (penyatuan wujud hamba dengan wujud Tuhan) bahwa wujud mutlak dan hakiki hanya Allah Swt. sedang wujud (alam) ini hanya wujud *majazi* (kiasan) yang semuanya bergantung pada Tuhan, karya'nya *Fusus al-Hukam, al-Futuhat al- Makkiyah.*

Pada abad ini muncul tokoh-tokoh sufi yang banyak memiliki ajaran- ajaran yang dianggap menyesatkan, misalnya Ibnu Sabi'in (w. 667 H/1215 M). Semula ia dikenal sebagai Ulama Fiqh, tetapi kemudian ia mengalihkan perhatiannya untuk memperdalam ilmu tasawuf. Ia sering mengemukakan pikirannya yang terlalu bebas dan dianggapnya ganjil oleh Ulama syari'at seperti: orang yang bertawaf di sekeliling Ka'bah bagaikan keledai yang berputar-putar di kilangan. Akhirnya ia bunuh diri karena tidak mampu menghindar dan membela dirinya dari serangan tuduhan dan penghinaan yang menimpanya.[14]

Jalaluddin al-Rumy (604-672 H/ 1217-1273 M), karyanya adalah "*al-Atsnawi*" isinya syair-syair yang padat dengan muatan-muatan akan makna filosofis dan sufisme. Pandangannya dalam tasawuf berbeda dengan kebanyakan sufi lain. Kalau ahli tasawuf yang lain terpengaruh dengan aliran Jabariyah, maka Jalaluddin al-Rumy lebih banyak berpengaruh pada aliran teologi mu'tazilah disertai dengan teori evolusi yang didapatkannya dari filsafat. Dalam masalah ikhtiar, ia mengatakan bahwa manusia dilahirkan di dunia untuk berjuang dan bekerja keras dalam mencari kebahagiaan hidup.

Pada abad ini, tercatat dalam sejarah, bahwa masa menurunnya gairah masyarakat Islam untuk mempelajari Tasawuf karena berbagai faktor, antara lain: 1.) semakin gencarnya serangan Ulama Syari'at memerangi Ahli tasawuf, yang diiringi dengan serangan golongan Syi'ah yang menekuni ilmu kalam dan ilmu fiqh. 2.) adanya tekad penguasa pada masa itu untuk melenyapkan ajaran tasawuf dalam Islam, karena dianggapnya bahwa kegiatan itulah yang menjadi sumber perpecahan umat Islam.[15]

---

[13] A. Musthofa, *op.cit.*, h. 232.
[14] *Ibid.*, h. 235.
[15] *Ibid.*, h. 236.

Memasuki abad kedelapan tidak terdengar lagi perkembangan dan pemikiran baru dalam Tasawuf, meskipun banyak pengarang kaum Sufi yang mengemukakan pemikirannya tentang ilmu tasawuf, namun kurang mendapatkan perhatian yang sungguh-sungguh dari umat Islam.

Tokoh yang muncul pada abad ini adalah Ibnu Taimiyah (w. 727 H/1329 M). Ia banyak mengeritik *ijtihad, hulul*, dan *wihdatul wujud* karena ia memandang bahwa ajaran tersebut banyak menyesatkan masyarakat Islam, maka ia berusaha untuk memberantasnya melalui kegiatan belajar mengajar serta karangan–karangannya, antara lain kitabnya yang berjudul "*al- Rad 'ala Ibn al-'Araby*". Usaha-usahanya kemudian dilanjutkan oleh muridnya seperti Ibnu Qayyim al-Jauziy hingga selalu saja ada ulama yang berupaya seperti itu sampai sekarang.

Fase kejayaan dan kematangan tasawuf berlangsung sampai abad ke tujuh Hijriyah, sebab pada abad ke delapan, nampaknya tasawuf mulai mengalami kemunduran dan bahkan stagnasi karena sejak abad ini tidakada lagi konsep-konsep tasawuf yang baru. Yang tertinggal hanyalah komentar-komentar dan resensi–resensi terhadap karya-karya lama. Di sisi lain, para pengikut tasawuf sudah lebih cenderung kepada penekanan perhatian terhadap berbagai ritus dan formalisme yang tidak terdapat dalam substansi ajaran. Kemandekan tasawuf sebagai ilmu moralitas nampaknya seiring dengan situasi global yang menyelimuti dunia Islam pada masa itu. Perkembangan tasawuf selanjutnya sudah berganti baju, yaitu dalam bentuk tarikat sufi, yang lebih menonjolkan perkembangan pada aspek ritus dan pengamalannya, bukan pada substansi ajarannya.[16]

Sejarah sufi mencatat adanya era kejayaan sufi yang berlangsung sejak abad ke-I sampai abad ke- 9 H, dan era runtuhnya kejayaan sufisme dari akhir abad ke-9 H sampai abad ke-12 H. Sementara abad ke 13 sampai awal abad 15 saat ini, merupakan harapan baru bagi sejarah sufi, walaupun belum bisa dipetakan secara tegas.[17]

---

[16] A. Rivay Siregar, *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*(Cet. II; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 45.

[17] Muhammad Sholikhin, *op. cit.*, h. 56.

BAB II
DEFINISI DAN SEJARAH PERKEMBANGAN TASAWUF DALAM ISLAM

A. Pengertian Tasawuf

Para Ulama Tasawuf berbeda cara memandang kegiatan tasawuf, sehingga mereka merumuskan definisinya juga berbeda. Ada beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ahlinya, antara lain:

Asy-Syekh Muhammad Amin al-Kurdiy[18]

Tasawuf adalah suatu ilmu yang dengannya dapat diketahui hal- ihwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari (sifat-sifat) yang buruk dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji, eara melakukan suluk, melangkah menuju (keridhaan) Allah dan meninggalkan (larangan- Nya).

Imam al-Ghazali mengemukakan pendapat Abu Bakar al-Kattany[19]

Tasawuf adalah budi pekerti, barang siapa yang memberikan bekal budi pekerti atasmu, berarti ia memberikan bekal atas dirimu dalam tasawuf. Maka hamba yang jiwanya menerima (perintah) untuk beramal, karena sesungguhnya mereka melakuka suluk dengan nur (petunjuk) Islam.Dan ahli Zuhud yang jiwanya menerima (perintah) untuk melakukan beberapa akhlak (terpuji) karena mereka telah melakukan suluk dengan nur (petunjuk) imannya.

Al-Junaid al-Baghdady (W. 910 M)

Tasawuf ialah membersihkan hati dari sifat yang menyamai binatang dan melepaskan akhlak yang fitri, menekan sifat basyariah (kemanusiaan), menjauhi hawa nafsu, memberikan tempat bagi sifat-sifat kerohanian, berpegang pada ilmu kebenaran, mengamalkan sesuatu yang lebih utama atas dasar kepribadiannya, member nasihat

---

[18] Muhammad Amin al-Kurdy, *Kitab Tanwiral-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995) h. 438. Mahyuddin, *Kuliah Akhlak Tasawuf*(Cet. V; Jakarta: Kalam Mulia, 2003), h. 47.

[19] *Ibid*., h. 48. lih. juga Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din* (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1336 H)

kepada umat, menepati janji kepada Allah Swt, dan mengikuti syari'at Rasulullah Saw.[20]

Abu Yazid al-Bustami (261 H/ 875 M)

Tasawuf mencakup tiga aspek, yaitu Kha, maksudnya takhalli berarti melepaskan diri dari perangai yang tercela, Hal, maksudnya tahalli berarti menghiasi diri dengan akhlak terpuji, Jim, maksudnya tajalli berarti mengalami kenyataan ketuhanan.[21] Maksudnya Allah menampakkan dirinya kepada sufi tersebut.

Dari beberapa definisi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa tasawuf adalah suatu cara untuk mendekatkan diri kepada Allah sedekat mungkin bahkan menyatu dengan Allah

B. Asal Usul Tasawuf

1. Asal kata sufi

Tasawuf berasal dari kata sufi. Menurut sejarah, orang yang pertama memakai kata sufi adalah seorang zahid atau *ascetic* bernama Abu Hasyim al-Kufi di Irak (w. 150 H). Secara etimologi, kata sufi memiliki banyak arti kata, antara lain:[22]

Ahl al-Suffah (اهل الصفة) orang-orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Mekah ke Madinah, dan karena kehilangan harta, berada dalam keadaan miskin dan tidak mempunyai apa-apa. Mereka tinggal di Mesjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana disebut *suffah.* Inggris-nya *saddle- chusion* dan kata sofa dalam bahasa Eropa berasal dari kata *suffah* (صفة). Sungguhpun miskin *ahl- suffah* berhati baik dan mulia. Sifat tidak mementingkan keduniaan, miskin tetapi berhati baik dan mulia itulah sifat kaum sufi.

Saf (صف) pertama. Sebagaimana halnya dengan orang sembahyang, di saf pertama mendapat kemuliaan dan pahala, demikian pula kaum sufi, dimuliakan Allah dan diberi pahala.

---

[20] Tim Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid V (Cet. II; Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 74. Lihat juga; Permadi K, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 1997), h. 28.

[21] *Ibid.*, h. 29.

[22] Harun Nasution, *op .cit.*, h. 43-44.

Sufi (صوفى) dari (صفى) dan (صافى) yaitu suci. Seorang sufi adalah orang yang disucikan dan kaum sufi adalah orang- orang yang telah menyucikan dirinya melalui latihan berat dan lama.

Sophos kata Yunani yang berarti *hikmat.* Orang sufi betul ada hubungannya dengan hikmat, hanya huruf *s* dalam *sophos* ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi (س) dan bukan (ص), sebagai kelihatan dalam kata (فلسفة) dari kata *philosophia.* Dengan demikian seharusnya sufi ditulis dengan (سوفى) dan bukan (صوفى)

Suf (صوف), kain yang dibuat dari bulu yaitu wol. Hanya kain wol yang dipakai kaum sufi adalah wol kasar, bukan wol halus seperti sekarang. Memakai wol kasar di waktu itu merupakan symbol kesederhanaan dan kemiskinan. Lawannya ialah memakai sutra, oleh orang-orang yang mewah hidupnya di kalangan pemerintahan. Kaum sufi sebagai golongan yang hidup sederhana dan dalam keadaan miskin, tetapi berhati suci dan mulia, menjauhi pemakaian sutra, dan sebagai gantinya memakai wol kasar.

Di antara kelima asal kata tersebut, maka yang paling banyak diterima dan disepakati sebagai asal kata tasawuf adalah *Suf*(صوف).

2. Asal- usul aliran sufisme

Teori- teori mengenai asal timbul atau munculnya aliran ini dalam Islam juga berbeda- beda, antara lain:[23]

Pengaruh Kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup dengan mengasingkan diri dalam biara-biara. Dikatakan bahwa *zahid* dan sufi Islam meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri, adalah atas pengaruh cara hidup rahib- rahib Kristen.

Falsafat mistik Phytagoras yang berpendapat bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam samawi. Untuk memperoleh hidup senang di alam samawi, manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan

---

[23] *Ibid.,* h. 44-45, bandingkan Mohammad Toriquddin, *Sekularitas Tasawuf; Membumikan Tasawuf dalam Dunia Modern* (Cet. I; Malang: UIN- Malang Press, 2008), h. 17-18.

hidup materi, yaitu *zuhud*, untuk selanjutnya berkontemplasi. Ajaran Phytagoras untuk meninggalkan dunia dan pergi berkontemplasi, inilah pendapat sebagian orang, yang mempengaruhi timbulnya *zuhud* dan sufisme dalam Islam.

Falsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan Yang Maha Esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, roh menjadi kotor, dan untuk kembali ke tempat asalnya, roh terlebih dahulu harus dibersihkan. Penyucian roh ialah dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengan Tuhan. Dikatakan pula bahwa falsafat ini mempunyai pengaruh terhadap munculnya kaum *zahid* dan sufi dalam Islam.

Ajaran Budha dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Paham *fana'* yang terdapat dalam sufisme hampir sama dengan paham nirwana.

Ajaran- ajaran Hinduisme yang juga mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dan Brahman.

Teori-teori inilah yang mengatakan bahwa tasawuf dalam Islam timbul dan muncul akibat pengaruh-pengaruh dari paham-paham di atas. Apakah teori ini benar atau tidak, sulit sekali membuktikannya. Selain itu, Harun Nasution berpendapat bahwa tidak ada bukti yang kuat bahwa tasawuf digali dari unsur asing di luar Islam, sebab ayat-ayat yang cenderung ke tasawuf banyak dasar qur'aniyah yang mempunyai arti membawa kepada tujuan tasawuf yaitu dekat dengan Tuhan.

Namun yangjelas tanpa pengaruh dari paham-paham tersebut, sufisme bisa muncul dari sumber pokok ajaran Islam, al-Qur'an dan Hadis. Di antara ayat- ayat al-Qur'an maupun Hadis Rasulullah yang menjadi dasar tasawuf adalah antara lain sebagai berikut:

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان.......

Terjemahnya: *"Jika hamba-Ku bertanya kepadamu tentang diri-Ku, maka Aku dekat dan mengabulkan seruan yang memanggil jika aku dipanggil....."*(Q.S. al-Baqarah:186)

ولله المشرق و المغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ....

Terjemahnya: *"Timur dan barat adalah kepunyaan Tuhan, ke mana saja kamu berpaling di situ ada wajah Tuhan.."*(Q.S. al-Baqarah:115)

من عرف نفسه فقد عرف ربه

Artinya: *"Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka sesungguhnya ia telah mengetahui Tuhannya."*

إذا تقرب البعدي إلى شبرا تقربت إليه ذراعا وإذا تقرب إلي ذراعا تقربت منه باعا وإذا أتاني يمش أتيته هرولة (رواه البخاري)

Artinya: *"Jika seorang hamba mendekat kepada-Ku sejengkal maka Aku mendekatinya sehasta, jika dia mendekat sehasta, maka Aku mendekat sedepa, jika dia datang kepada-Ku dengan berjalan maka Aku datang kepadanya berlari."* (HR. Bukhari)

Jadi, terlepas dari kemungkinan ada atau tidak adanya pengaruh dari luar, ayat-ayat serta hadis–hadis seperti tersebut di atas dapat membawa kepada timbulnya aliran sufi dalam Islam, yaitu kalau yang dimaksud dengan sufisme ialah ajaran-ajaran tentang berada sedekat mungkin kepadaTuhan.

C. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tasawuf

I. Tasawuf Periode pada Abad I dan II H

Bila berbicara masalah sejarah perkembangan tasawuf dalam Islam, maka sesungguhnya pertumbuhan dan perkembangan tasawuf itu sama dengan pertumbuhan dan perkembangan Islam itu sendiri. Hal ini mengingat keberadaan tasawuf adalah sama dengan keberadaan agama Islam itu sendiri. Karena pada hakikatnya agama Islam itu ajarannya hampir bisa dikatakan bercorak tasawuf. Dimulai sejak zaman Nabi Muhammad Saw., bahkan sebelum Nabi Muhammad diangkat secara resmi oleh Allah sebagai Rasul, kehidupan beliau sudah mencerminkan ciri-ciri dan perilaku kehidupan sufi, dimana bisa dilihat dari kehidupan sehari-hari beliau yang sangat sederhana dan menderita,

disamping menghabiskan waktunya dalam beribadah dan ber*taqarrub* pada Tuhannya.[24]

Fase abad pertama dan kedua Hijriyah belum bisa sepenuhnya disebut sebagai fase tasawuf tapi lebih tepat disebut sebagai fase kezuhudan. Adapun ciri tasawuf pada fase ini adalah sebagai berikut:

1. Bercorak praktis (amaliyah) Tasawuf pada fase ini lebih bersifat amaliah dari pada bersifat pemikiran. Bentuk amaliah itu seperti memperbanyak ibadah, menyedikitkan makan minum, menyedikitkan tidur dan lain sebagainya.

Amaliah ini menjadi lebih intensif terutama pasca terbunuhnya sahabat Utsman. Para sahabat Nabi s.a.w digambarkan oleh Allah s.w.t sebagai orang yang ahli rukuk dan sujud.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا
سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ
مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْأَنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى
عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin).

---

[24] *Ibid.*, h. 36.

Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar (al-Fath:29).

Menurut Abd al-Hakim Hassan, abad pertama hijriyah terdapat dua corak kehidupan spiritual. Pertama, kehidupan spiritual sebelum terbunuhnya Utsman dan kedua, kehidupan spiritual pasca terbunuhnya Utsman. Kehidupan spiritual yang pertama adalah Islam murni, sementara yang kedua adalah produk persentuhan dengan lingkungan, akan tetapi secara prinsipil masih tetap bersandar pada dasar kehidupan spiritual Islam pertama.

Peristiwa terbunuhnya khalifah Utsman merupakan pukulan tersendiri terhadap perasaan kaum muslimin. Betapa tidak, Utsman adalah termasuk kelompok pertama orang-orang yang memeluk Islam (al-Sabiqun al-Awwalun), salah seorang yang dijanjikan masuk surga, orang yang dengan gigih mengorbankan hartanya untuk perjuangan Islam dan orang yang mengawini dua putri Nabi. Peristiwa Utsman mendorong munculnya kelompok yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian politik memilih tinggal di rumah untuk menghindari fitnah serta konsentrasi untuk beribadah.

Sehingga al-Jakhid salah seorang yang berkonsentrasi dalam ibadah yang juga salah seorang santri Ibn Mas'ud berkata, "Aku bersyukur kepada Allah sebab aku tidak terlibat dalam pembunuhan Utsman dan aku shalat sebanyak seratus rakaat dan ketika terjadi perang Jamal dan Shiffin aku bersyukur kepada Allah dan aku menambahi shalat dua ratus rakaat demikian juga aku menambahi masing-masing seratus rakaat ketika aku tidak ikut hadir dalam peristiwa Nahrawan dan fitnah Ibn Zubair".

1. Bercorak kezuhudan

Tasawuf pada pase pertama dan kedua hijriyah lebih tepat disebut sebagai kezuhudan. Kesederhanaan kehidupan Nabi diklaim sebagai panutan jalan para zahid. Banyak ucapan dan tindakan Nabi saw., yang mencerminkan kehidupan zuhud dan kesederhanaan baik dari segi pakaian maupun makanan, meskipun sebenarnya makanan yang enak dan pakaian yang bagus dapat dipenuhi. Dan secara logikapun tidak masuk akal seandaikata Nabi s.a.w., yang

menganjurkan untuk hidup zuhud sementara dirinya sendiri tidak melakukannya.

Kezuhudan para sahabat Nabi s.a.w., digambarkan oleh Hasan al-Bashri salah seorang tokoh zuhud pada abad kedua Hijriyah sebagai berikut, "Aku pernah menjumpai suatu kaum (sahabat Nabi) yang lebih zuhud terhadap barang yang halal dari pada zuhud kamu terhadap barang yang haram". Pada masa ini, juga terdapat fenomena kezuhudan yang cukup menonjol yang dilakukan oleh sekelompok sahabat Rasul saw. yang di sebut dengan ahl al-Shuffah. Mereka tinggal di emperan masjid Nabawi di Madinah.

Nabi sendiri sangat menyayangi mereka dan bergaul bersama mereka. Pekerjaan mereka hanya jihad dan tekun beribadah di masjid, seperti belajar, memahami dan membaca al-Qur'an, berdzikir, berdoa dan lain sebagainya. Allah swt. sendiri juga memerintahkan Nabi untuk bergaul bersama mereka.

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ

مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ

Terjemahnya: *Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan petang hari, sedang mereka menghendaki keridhaanNya. Kamu tidak memikul tanggung jawab sedikitpun terhadap perbuatan mereka dan merekapun tidak memikul tanggung jawab sedikitpun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan kamu (berhak) mengusir mereka, (sehingga kamu termasuk orang-orang yang zalim)(al-An'am:52)*

Kelompok ini dikemudian hari dijadikan sebagai tipe dan panutan para shufi. Dengan anggapan mereka adalah para sahabat Rasul saw., dan kehidupan mereka adalah corak Islam. Di antara mereka adalah Abu Dzar al-Ghifari yang sering disebut sebagai seorang sosial sejati dan sekaligus sebagai prototip fakir sejati, si miskin yang tidak memiliki apapun tapi sepenuhnya dimiliki Tuhan, menikmati hartaNYA yang abadi, Salman al-Faritsi, seorang tukang cukur yang dibawa ke keluarga Nabi dan menjadi contoh adopsi rohani dan

pembaiatan mistik yang kerohaniannya kemudian dianggap sebagai unsur menentukan dalam sejarah tasawuf Parsi dan dalam pemikiran Syiah, Abu Hurairah, salah seorang perawi Hadits yang sangat terkenal adalah ketua kelompok ini, Muadz Ibn Jabal, Abd Allah Ibn Mas'ud, Abd Allah ibn umar, Khudzaifah ibn al-Yaman, Anas ibn Malik, Bilal ibn Rabah, Ammar ibn Yasar, Shuhaib al-Rumy, Ibn Ummu Maktum dan Khibab ibn al-Arut.

Menurut Abd al-Hakim Hassan corak kehidupan spiritual Ahl al-Shuffah sebenarnya bukan karena dorongan ajaran Islam, akan tetapi corak itu didorong oleh keadaan ekonomi yang kurang menguntungkan, sehingga mereka tinggal di masjid. Keadaan itu nampak dari anjuran Rasul Allah kepada sebagian sahabat yang berkecukupan agar memberikan makan kepada mereka. Dan mereka (para sahabat) yang secara ekonomi berkecukupan dan tidak melakukan sebagaimana ahl al-Shuffah pun juga menjadi panutan bagi orang-orang bijak.

2. Kezuhudan didorong rasa khauf.

Khauf sebagai rasa takut akan siksaan Allah s.w.t sangat menguasai sahabat Nabi s.a.w dan orang-orang shalih pada abad pertama dan kedua Hijriyah. Informasi al-Qur'an dan Nabi tentang keadaan kehidupan akhirat benar-benar diyakini dan mempengaruhi perasaan dan pikiran mereka. Rasa khauf menjadi semakin intensif terutama pada pemerintahan Umayah pasca jaman kekhilafahan yang empat. Pada masa pemerintahan Umayah, khauf tidak hanya sebatas sebagai rasa takut terhadap kedasyatan dan kengerian tentang kehidupan diakhirat akan tetapi khauf juga berarti kekhawatiran yang mendalam apakah pengabdian kepada Allah bakal diterima atau tidak. Pada masa ini pula, khauf menjadi sebuah pendekatan untuk mengajak orang lain pada kebenaran dan kebaikan. Pendekatan indzar (menakut-nakuti) lebih dominan dari pada pendekatan tabsyir (memberi kabar gembira). Semangat kelompok keagamaan pada masa ini adalah penyebaran rasa takut kepada Allah, kritik terhadap kehidupan yang melenceng jauh dari nilai-nilai keagamaan pada masa Nabi dan dua khalifah sesudahnya dan memperbanyak ibadah. Tokoh utama keagamaan pada masa ini adalah Hasan al-Bashri. Bahkan para asketis-

yang nantinya disebut sebagai para shufi-mengidentikkan pemerintah dengan kejahatan.

3. Sikap zuhud dan rasa khaufberakar dari nash (dalilAgama)

Al-Qur'an dan al-Hadits memberikan informasi tentang kebenaran sejati hidup dan kehidupan. Keduanya memberikan gambaran tentang perbandingan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Keduanya memberikan informasi tentang kengerian kehidupan akhirat bagi orang-orang yang mengabaikan hukum-hukum Allah. Selanjutnya orang-orang mukmin benar-benar meyakini informasi itu. Dan keyakinan itu melahirkan rasa khauf. Rasa khauf selanjutnya memunculkan sikap zuhud yaitu sikap menilai rendah terhadap dunia dan menilai tinggi terhadap akhirat. Dunia dijadikan sebagai alat dan lahan (mazraah) untuk mencapai kebahagian abadi dan sejati yaitu akhirat.

4. Sikap zuhud untuk meningkatkan moral

Cinta dunia telah membuat saling bunuh dan saling fitnah antar sesama. Cinta dunia melahirkan ketidaksalehan ritual, personal maupun sosial. Itulah sebabnya Hasan al-Bashri sebagai salah seorang zahid dalam mengajak baik masyarakat maupun pemerintah (para pemimpin kerajaan Umayah) selalu mengajak untuk bersikap zuhud sebagaimana sikap ini menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sahabat Nabi yang setia.

5. Sikap zuhud didukung kondisi sosial-politik.

Meski sikap zuhud tanpa adanya keadan sosial politik tertentu masih tetap eksis lantaran al-Qur'an dan perilaku serta perkataan Nabi s..a.w mendorong untuk bersikap zuhud, namun keadaan sosial politik yang kacau turut menyuburkan tumbuhnya sikap zuhud.

Selama abad pertama dan kedua hijriyah terutama setelah sepeninggal Rasul s.a.w terdapat dua sistem pemerintahan, yaitu sistem pemerintahan kekhalifahan (khilafah nubuwah) dan sistem pemerintahan kerajaan (mulk).Pemerintahan pertama berlangsung selama tiga puluh tahun sesudah Nabi Muhammad s.a.w yaitu sejak permulaan kekhalifahan Abu Bakar hingga Ali bin Abi thalib tepatnya dari tahun 11 H/ 632 M. sampai dengan tahun 40 H./661 H. Mereka

adalah para pengganti Nabi yang berpetunjuk (al-khulafa`al-Rasidun). Sistem pemerintahan yang pertama ini mekanisme penggantiannya melalui pemilihan. Pemerintahan kedua sejak pemerintahan dinasti Umayyah tepatnya sejak tahun 41 H./661 M.

Dan pemerintahan kedua ini mekanisme pengangkatan pemimpin tertinggi melalui petunjuk atau wasiat penguasa berdasarkan pertalian darah. Pemerintahan kekhalifahan, dalam pandangan banyak orang muslim, suatu bentuk kesalihan dan rasa tanggungjawab yang sangat dalam, sedangkan dinasti umayyah pada umumnya hanya tertarik pada kekuasaan itu sendiri. Kecaman yang sering ditujukan pada dinasti Umayyah adalah dinasti ini tidak menerapkan kebijakan untuk membuat asas Islam sebagai dasar bagi keputusan-keputusan administratif, oleh karenanya dinasti Umayyah lebih menomorsatukan politik dan menomorduakan agama. Mereka pada umumnya dianggap menghamba duniawi dan kurang beriman.

Menurut Abd al-Hakim Hassan, abad pertama hijriyah terdapat dua corak kehidupan spiritual. Pertama, kehidupan spiritual sebelum terbunuhnya Utsman dan kedua, kehidupan spiritual pasca terbunuhnya Utsman. Kehidupan spiritual yang pertama adalah Islam murni, sementara yang kedua adalah produk persentuhan dengan lingkungan, akan tetapi secara prinsipil masih tetap bersandar pada dasar kehidupan spiritual Islam pertama.

a. Fase Sebelum Terbunuhnya Khalifah Utsman.

Kehidupan spititual Islam sebelum terbunuhnya Utsman terhitung sejak masa Rasul saw dan masa dua khalîfah sesudahnya yaitu khalîfah Abu Bakar dan Umar. Kehidupan spiritual pada masa ini termasuk Islam murni. Ciri utamanya adalah amal untuk merealisasikan dua kebahagiaan dunia dan akhirat. Sebagian besar sahabat Rasul saw. tidak mengalahkan akhirat untuk dunia atau sebaliknya. Pada masa ini, terdapat fenomena kehidupan spiritual yang cukup menonjol yang dilakukan oleh sekelompok sahabat Rasul saw yang di sebut dengan ahl al- Shuffah.

Mereka tinggal di emperan masjid nabawi di Madinah. Nabi sendiri sangat menyayangi mereka dan bergaul bersama mereka. Pekerjaan mereka hanya jihad dan tekun beribadah di masjid seperti belajar, memahami dan membaca al-Qur'an, berdzikir, berdoa dan lain

sebagainya. Kelompok ini dikemudian hari dijadikan sebagai tipe dan panutan para shufi. Dengan anggapan mereka adalah para sahabat Rasul s.a.w. dan kehidupan mereka adalah corak Islam.

Di antara mereka adalah Abu Dzar al-Ghifari yang sering disebut sebagai seorang sosial sejati dan sekaligus sebagai prototip fakir sejati, si miskin yang tidak memiliki apapun tapi sepenuhnya dimiliki Tuhan, menikmati harta-Nya yang abadi, Salman al-Fartsi, seorang tukang cukur yang dibawa ke keluarga Nabi dan menjadi contoh adopsi rohani dan pembaiatan mistik yang kerohaniannya kemudian dianggap sebagai unsur menentukan dalam sejarah tasawuf Parsi dan dalam pemikiran Syiah, Abu Hurairah, salah seorang perawi hadits yang sangat terkenal adalah ketua kelompok ini, Muadz Ibn Jabal, Abd Allah Ibn Mas'ud, Abd Allah ibn umar, Khudzaifah ibn al-Yaman, Anas ibn Malik, Bilal ibn Rabah, Ammar ibn Yasar, Shuhaib al-Rumy, Ibn Ummu Maktum dan Khibab ibn al-Arut.

Menurut Abd al-Hakim Hassan corak kehidupan spiritual Ahl al-Shuffah sebenarnya bukan karena dorongan ajaran Islam, akan tetapi corak itu didorong oleh keadaan ekonomi yang kurang menguntungkan, sehingga mereka tinggal di masjid. Keadaan itu nampak dari anjuran Rasul Allah kepada sebagian sahabat yang berkecukupan agar memberikan makan kepada mereka.

Dan mereka (para sahabat) yang secara ekonomi berkecukupan dan tidak melakukan sebagaimana ahl al-Shuffah pun juga menjadi panutan bagi orang-orang bijak. Kesederhanaan kehidupan Nabi juga diklaim sebagai panutan jalan para shufi. Banyak ucapan dan tindakan Rasul saw. yang mencerminkan kehidupan zuhud dan kesederhanaan baik dari segi pakaian ataupun makanan, meskipun makanan yang enak dan pakaian yang bagus dapat dipenuhi. Hal itu berlangsung hingga ahir hayat Rasul Allah. Dan secara logikapun tidak masuk akal seandaikata Rasul saw. yang menganjurkan untuk hidup zuhud dan sederhana sementara dirinya sendiri tidak melakukannya.

b. Fase Pasca Terbunuhnya Khalifah Utsman.

Pasca terbunuhnya khalifah Utsman, kehidupan spiritual mengalami perubahan dibandingkan dengan masa sebelumnya. Peristiwa terbunuhnya khalifah Utsman merupakan pukulan tersendiri

terhadap perasaan kaum muslimin. Betapa tidak, Utsman adalah termasuk kelompok pertama orang-orang yang memeluk Islam (al-Sabiqin al-Awwalin), salah seorang yang dijanjikan masuk surga, dan orang yang mengawini dua putri Nabi.

Peristiwa Utsman mendorong munculnya kelompok yang tidak ingin terlibat dalam pertikaian politik memilih tinggal di rumah untuk menghindari fitnah serta konsentrasi untuk beribadah. Sehingga al-Jakhid salah seorang yang berkonsentrasi dalam ibadah yang juga salah seorang santri Ibn Mas'ud berkata, "Aku bersyukur kepada Allah sebab aku tidak terlibat dalam pembunuhan Utsman dan aku shalat sebanyak seratus rakaat dan ketika terjadi perang Jamal dan Shiffin aku bersyukur kepada Allah dan aku menambahi shalat dua ratus rakaat demikian juga aku menambahi masing-masing seratus rakaat ketika aku tidak ikut hadir dalam peristiwa Nahrawan dan fitnah Ibn Zubair".

Dengan demikian pada masa ini mempunyai corak baru dalam kehidupan keagamaan kaum muslimin. Fenomena keagamaan itu ditandai dengan munculnya para juru cerita (al-Qashshas) baik di masjid-masjid ataupun di tempat khalayak ramai dan para qurra` yaitu mereka yamg membaca al-Qur,an dengan menangis. Markas utama para qurra itu ada di Bashra.

Kalau kita kembali kepada sejarah tasawuf, yang mula-mula timbul memanglah zahid- zahid. Di zaman Nabi, telah ada Sahabat-sahabat yang menjauhkan diri dari kehidupan duniawi, banyak berpuasa di siang hari dan salat dan membaca al-Qur'an di malam hari, seperti Abdullah bin Umar, Abu al-Darda', Abu Zar al-Ghifari, Bahlul Ibn Zuaib, dan Kahmas al- Hilali.[25]

Zahid pertama dan termasyhur dalam sejarah tasawuf adalah Hasan al-Basri (642-728M) dengan ajaran *khauf* dan *rajd* nya. Sejak itu muncullah benih-benih sistemasi tasawuf beserta garis-garis besar mengenai jalan (*thariq*) penempuhan ibadah sufi yang sudah kelihatan disusun. Ini disusul kemudian pada akhir abad I dengan tampilnya Rabi'ahal-Adawiyah (714-801 M) yangterkenaldengan ajaran *al-hubb* (cinta) Ilahinya itu.[26]

---

[25] Harun Nasution, *op. cit.*, h. 74.

[26] Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil* (Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004), h. 57.

Pada abad I dan II H, belum bisa sepenuhnya disebut fase tasawuf, tapi lebih tepat disebut fase kezuhudan. Istilah yang dikenal pada masa ini adalah " kehidupan zahid", sebagai sikap jiwa yang lebih menyukai kehidupan akhirat dan ibadah daripada keduniaan.[27] Memasuki akhir abad II H, terlihat adanya "peralihan" dari kehidupan zuhud ke tasawuf. Sekalipun sangat sulit membedakan secara tepat dan pasti adanya peralihan itu, tapi secara umum pendapat yang mengatakan bahwa adanya kecenderungan membicarakan konsep tasawuf maka masa tersebut dinamai masa peralihan.

Kehidupan spiritual pada fase ini mempunyai ciri tersendiri. Konsep zuhud yang semula berpaling dari kesenangan dan kemewahan dunia berubah menjadi pembersihan jiwa, pensucian hati dan pemurnian kepada Allah. Latihan-latihan diri (al-riyâdlah) sangat menonjol pada fase ini seperti menyepi (khalwah), bepergian (siyâhah), puasa (al-shwm) dan menyedikitkan makan (qillah al-tha'âm) bahkan sebagaian mereka tinggal di gua-gua. Menurut Ibn Khaldun, orang yang mengkonsentrasikan beribadah pada fase ini mendapatkan julukan al-Shufiyah atau al-Mutashawwifah.

Tema sentral zuhud pada fase ini adalah tawakal dan ridlâ. Konsep tawakal dan ridlâ yang terdapat dalam al-Qur'ân itu yang oleh para asketis sebelumnya dalam arti etis berubah menjadi madzhab yang sangat ektrim. Itulah pada fase ini banyak kalangan asketis (zâhid) melakukan perjalanan masuk ke hutan dengan bertawakal tanpa bekal apapun dan mereka rela terhadap karunia apa saja yang mereka terima. Tokoh terkenal madzhab tawakal adalah Ibrahim bin Adham (w. 161 H./790 M.). Ia meninggalkan kehidupan kebangsawanan di Balkh ibu kota kaum Budish tempat ia dilahirkan. Perkembangan doktrin tawakal ini pada perkembangannya mengarah kepada konsep sentral shufi tentang hubungan manusia dan Tuhan, konsep ganda tentang cinta dan rahmat melebur dalam suatu perasaan.

Nampaknya Kehidupan spiritual pada fase ini terpengaruh oleh pengaruh-pengaruh luar. Cerita Malik ibn Dinar banyak diriwayatkan dari al-Masih, Taurat dan pendeta. Kehidupan Ibrâhim

---

[27] Ummu Kalsum Yunus, *Ilmu Tasawuf*(Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2011), h. 58.

ibn Adham menyerupai kehidupan Sidarta Gautama, seorang peletak agama Budha. Adalah hal biasa seorang abid kontak dengan para pendeta (râhib). Mereka saling tukar pengalaman mengenai kebijaksanaan (al-hikmah, wisdom) dan cara-cara mujahadah. Itulah sebabnya fase abad kedua hijriyah ini terutama pasca Hasan al- Bashri dapat disebut sebagai fase transisi dari zuhud, yang puncaknya pada Hasan al-Bashri menuju tasawuf yang dimulai sejak Râbiah al-Adawiyah. Fase ini juga kadang disebut dengan fase kelompok para penangis (al-Bukkâ'un).

Menurut Nicholson dalam *Mystic of Islam*, untuk membedakan antara kezuhudan dan kesufian sangatlah sulit, sebab pada umumnya para tokoh kerohanian pada masa ini adalah orang- orang zuhud. Oleh sebab itu, menurut al-Taftazani dalam "*Madkhal ila al- Tasawuf al-Islami*" mereka itu lebih layak dinamai zahid daripada sebagai sufi.

II. Periode Abad III dan IV H

Memasuki awal abad III H, perkembangan tasawuf sudah mulai jelas, dan istilah tasawuf sudah dikenal secara meluas. Perkembangan tersebut disebabkan prinsip-prinsip teoritisnya sudah mulai tersusun secara sistematis, sekaligus aturan-aturan praktisnya (istilahasuk karakteristik tasawuf, *maqam* dan *ahwal*). Prinsip-prinsip teoritis dan praktis tersebut dikaji dan dianalisa oleh para sufi itu sendiri, dan dari hasil kajian itu maka lahirlah tiga bentuk tasawuf, yaitu tasawuf akhlaqi, tasawuf falsafi, dan tasawuf amali.[28]

Apabila pada masa sebelumnya praktisi kerohanian digelari dengan sebutan zahid, maka pada permulaan abad ketiga hijriyah mendapat sebutan Sufi. Pada kurun waktu ini para zahid sudah sampai pada persoalan apa itu jiwa yang bersih, apa itu moral dan bagaimana metode pembinaannya dan perbincangan masalah teoritis lainnya. Tindak lanjut dari perbincangan ini, maka bermunculanlah berbagai teori tentang jenjang- jenjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi (*al-maqamat*) serta ciri- ciri yang dimiliki seorang sufi pada tingkat tertentu (*al-hal*). Dari sini kemudian mulai berkembang pembahasan

---

[28] *Ibid*., h. 60.

tentang *al-ma'rifat*, serta perangkat sampai pada tingkat *fana* dan *ittihad*.[29] Hal ini dikarenakan tujuan utama kegiatan rohani mereka tidak semata-mata kebahagiaan akhirat yang ditandai dengan pencapaian pahala dan penghindaran siksa, akan tetapi untuk menikmati hubungan langsung dengan Tuhan yang didasari dengan cinta.

Apabila abad pertama dan kedua Hijriyyah disebut fase asketisisme (kezuhudan), maka abad ketiga dan keempat disebut sebagai fase tasawuf. Praktisi kerohanian yang pada masa sebelumnya digelari dengan berbagai sebutan seperti zahid, abid, nasik, qari` dan sebagainya, pada permulaan abad ketiga hijriyah mendapat sebutan shufi. Hal itu dikarenakan tujuan utama kegiatan ruhani mereka tidak semata-mata kebahagian akhirat yang ditandai dengan pencapaian pahala dan penghindaran siksa, akan tetapi untuk menikmati hubungan langsung dengan Tuhan yang didasari dengan cinta. Cinta Tuhan membawa konsekuensi pada kondisi tenggelam dan mabuk kedalam yang dicintai (fana fi al-mahbub). Kondisi ini tentu akan mendorong ke persatuan dengan yang dicintai (al-ittihad).

Di sini telah terjadi perbedaan tujuan ibadah orang-orang syariat dan ahli hakikat. Pada fase ini muncul istilah fana', ittihad dan hulul. Fana adalah suatu kondisi dimana seorang shufi kehilangan kesadaran terhadap hal-hal fisik (al-hissiyat). Ittihad adalah kondisi dimana seorang shufi merasa bersatu dengan Allah sehingga masing-masing bisa memanggil dengan kata aku (ana).

Hulul adalah masuknya Allah kedalam tubuh manusia yang dipilih. Di antara tokoh pada fase ini adalah Abu yazid al-Busthami (w.263 H.) dengan konsep ittihadnya, Abu al-Mughits al-Husain Abu Manshur al-Hallaj (244 – 309 H.) yang lebih dikenal dengan al-Hallaj dengan ajaran hululnya. al-Hallaj dilahirkan di Persia dan dewasa di Iraq Tengah. Dia meghadapi empat tuduhan yang ahirnya membawanya dieksekusi di tiang salib. Empat tuduhan yang dituduhkan kepadanya adalah:

---

[29]Muhammad Room, *Implementasi Nilai-nilai Tasawuf dalam Pendidikan Islam* (Cet.III; Makassar: YAPMA Makasar, 2010), h. 115.

1. Hubungannya dengan kelompok al-Qaramithah.
2. Ucapannya "أنا الحق" (sebuah pernyataan yang diungkapkansaya adalah tuhan yang maha benar).
3. Keyakinan para pengikutnya tentang ketuhanannya.
4. Pendapatnya bahwa menunaikan ibadah haji tidak wajib

Tokoh lainnya adalah Dzunnun al-Mishri (w. 245 H.) yang dikenal dengan pencetus ma'rifat. Dia pernah belajar ilmu Kimia dari Jabir bin Hayyan. Dia juga dianggap orang yang berbicara pertama kali tentang maqamat dan ahwal di Mesir., al-Hakim al-Tirmidzi (w. 320 H.) dengan konsep kewalian, Abu Bakar al-Sibli (w. 334 H)

Pada akhir abad III H, muncul lembaga pendidikan yang di dalamnya terdapat kegiatan pengajaran tasawuf dan latihan ruhaniyah lainnya yang dikenal dengan istilah "Tarekat". Abad IV H, tasawuf berkembang pesat dan mencapai puncak keemasannya, sebab unsur filsafat semakin kuat mempengaruhi bentuk tasawuf dikarenakan banyak literature-literatur filsafat yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa arab.

Pada abad ini pula mulai dijelaskan antara perbedaan ilmu lahir dengan ilmu batin, dalam tasawuf dibagi empat,yaitu ilmu syari'ah, ilmu thariqah, ilmu haqiqah, dan ilmu ma'rifah.[30] Begitu pula ditandai dengan muncul dan berkembangnya ilmu baru dalam budaya khazanah Islam, yakni ilmu tasawuf yang tadinya hanya berupa pengetahuan praktis atau semacam pola hidup keberagamaan.Selama kurun waktu itu, tasawuf berkembang terus ke arah yang lebih spesifik, seperti konsep intuisi, *al-kasyf*, dan *al-zawq*.[31]

Tokoh-tokoh sufi pada abad ini antara lain: Haris al- Mahasibi, Zunnun al- Misri,Junaid al- Bagdadi, Abu Naser al- Sarraj al- Tusi, Abu Bakar al- Kalabaziy, Yazid al- Bustaniy dan Mansur Hallaf.

---

[30] Ummu Kalsum Yunus, *op. cit.*, h. 61.

[31] Uraian lebih lanjut lihat, Abu al-Wafa al-Ganimi al- Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo: Dar al-Tsaqafat wa al-Tawzi', 1983), h. 80-82.

III. Periode Abad V H

Pada abad ini terjadi kompetisi antara tasawuf akhlaki (sunni) dengan tasawuf falsafi yang sangat bertentangan dengan ajaran tasawuf pada masa Sahabat dan Tabi'in. Selain itu perselisihan antara Ulama Sufi dengan Ulama Fiqh juga masih ada.

Pengalaman pahit yang dialami oleh kaum Muslimin pada abad ini,yang tidak sedikit menelan pengorbanan, maka muncullah seorang pemikir Muslim yang juga sebagai sufi, bernama Imam al-Ghazali, yang berusaha memoderisasi dan membatasi perkembangan tasawuf falsafi.[32] Al- Ghazali telah berani mengkritik aliran tasawuf lain secara ilmiyah dan teliti sehingga ia mampu membangkitkan dan menghilangkan keraguan. Oleh sebab itu, al-Ghazali diberi gelar "*Hujjat al- Islam*" dipandang sebagai pembela terbesar tasawuf Sunni.

Fase ini disebut sebagai fase konsolidasi yakni memperkuat tasawuf dengan dasarnya yang asli yaitu al-Qur'an dan al-Hadits atau yang sering disebut dengan tasawuf sunny yakni tasawuf yang sesuai dengan tradisi (sunnah) Nabi dan para sahabatnya. Fase ini sebenarnya merupakan reaksi terhadap fase sebelumnya dimana tasawuf sudah mulai melenceng dari koridor syariah atau tradisi (sunnah) Nabi dan sahabatnya. Tokoh tasawuf pada fase ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (w.505 H) atau yang lebih dikenal dengan al-Ghzali. Ia dilahirkan di Thus Khurasan. Ia hidup dalam lingkungan pemikiran maupun madzhap yang sangat hitorigen. al-Ghazali dikenal sebagai pemuka madzhab kasyf dalam makrifat. Tentang kesunnian al-Ghazali dikomentari oleh muridnya Abdul Ghafir al-Faritsi,"Ahirnya al-Ghazali berkonsentrasi pada hadits Nabi al-Mushthofa dan berkumpul bersama-sama ahli Hadits dan mempelajari kitab Shahih al-Bukhari dan Shahih al-Muslim Dia menerima tasawuf dari kelompok persia menuju tasawuf suuni. Itulah sebabnya ia banyak menyerang filsafat Yunani dan menunjukkan kelemahan-kelemahan aliran batiniyyah. Di antara buku karangannya adalah Tahafut al-Falasifah, al-Munqidz Min al-Dlalal dan Ihya` Ulum al-Din.

---

[32] A. Mustofa, *Akhlak Tasawuf; Untuk Fakultas Tarbiyah Komponen MKDK* (Cet.III; Bandung: Pustaka Setia, 2005), h. 228.

Tokoh lainnya adalah Abu al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazin Bin Abd al-Malik Bin Thalhah al-Qusyairi atau yang lebih dikenal dengan al-Qusyairi (471 H.), al-Qusyairi menulis al-Risalah al-Qusyairiyah terdiri dari dua jilid.

Tampilnya al-Ghazali dalam dunia tasawuf, memberikan jaminan untuk mempertahankan prinsip bahwa Allah dan ciptaan-Nya adalah dua hal yang berbeda sehingga satu sama lain tidak mungkin bersatu. Di pihak lain, memberikan kelonggaran pula bagi para sufi untuk memasuki pengalaman-pengalaman kesufian puncak itu tanpa kekhawatiran dituduh kafir. Bagi al-Ghazali, kesatuan dengan Tuhan itu bukanlah kesatuan hakiki, tetapi simbolistik.[33] Gambaran ini menunjukkan tasawuf sebagai ilmu telah sampai ke fase kematangannya atau memasuki fase keempat yang ditandai dengan timbulnya dua aliran tasawuf, yakni tasawuf Sunni dan tasawuf Falsafi.

Perkembangan tasawuf pada abad 5 H ini cenderung mengadakan pembaharuan dengan mengembalikan ajaran tasawuf pada landasannya yang asli, yaitu al- Qur'an dan Sunnah. Adapun tokoh-tokoh sufi pada masa ini adalah al- Ghazali, al-Hallaj, al-Qusayri, dan al-Harawi.

IV. Periode Abad VI H

Awal abad ke-6 H, tasawuf falsafi mulai muncul kembali ke permukaan. Sejak itu tasawuf falsafi terus berkembang terutama di kalangan para sufi yang juga filosof. Perpaduan antara ajaran tasawuf dengan filsafat dengan sendirinya membuat tasawuf bercampur dengan sejumlah ajaran-ajaran filsafat di luar Islam (Yunani, Persia, India dan Nasrani), tetapi keorisinalannya sebagai tasawuf tetap ada.

Fase ini ditandai dengan munculnya tasawuf falsafi yakni tasawuf yang memadukan antara rasa (dzauq) dan rasio (akal), tasawuf bercampur dengan filsafat terutama filsafat Yunani. Pengalaman-pengalaman yang diklaim sebagai persatuan antara Tuhan dan hamba kemudian diteorisasikan dalam bentuk pemikiran seperti konsep wahdah al-wujud yakni bahwa wujud yang sebenarnya adalah Allah

---

[33] Abu Hamid Al-Ghazali, *al- Munqiz min al-alal* (Kairo: Dar al-Ma'alim, 1316 H), h. 76.

sedangkan selain Allah hanya gambar yang bisa hilang dan sekedar sangkaan dan khayali.

Tokoh –tokoh pada fase ini adalah Muhyiddin Ibn Arabi atau yang lebih dikenal dengan Ibnu Arabi (560-638 H) dengan konsep wahdah al-Wujudnya. Ibnu Arabi yang dilahirkan pada tahun 560 H. dikenal dengan sebutan as-Syaikh al-Akbar (Syekh Besar). Di masa mudanya, ia pernah menjadi sekretaris hakim tingkat wilayah. Sakit keras yang pernah dialami mengubah sikap hidup yang sangat drastis. Dia menjadi seorang zahid dan abid.

Dia menghabiskan waktunya di beberapa kota di Andalusia dan di Afrika Utara untuk bertemu para guru shufi. Umur tiga puluh tahun pindah ke Tunis kemudia ke Fas. Disini, Ibnu Arabi menulis buku berjudul al-Isra Ila Maqam al-Asra (الإسراء إلى مقام الأسرى). Kemudian pergi ke Kairo dan al-Quds yang kemudian diteruskan ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Ibnu Arabi beberapa tahun tinggal di Mekkah dan disinilah ia menyusun kitab Taj al-Rasail (تاجالرسائل) dan Ruh al-Quds (روح القدس) dan pada tahun 598 H. Mulai menulis kitab yang sangat terkenal al-Futuhat al-Makkiyyah (الفتوحاتالمكية).

Akhirnya Ibnu Arabi memilih tinggal di Damaskus dan menulis kitab Fushush al-Hikam (فصوص الحِكَم). Ibnu Arabi meninggal pada tahun 638 H. Tokoh lainnya adalah al-Syuhrawardi (549-587 H) dengan konsep Isyraqiyahnya. Ia dihukum bunuh dengan tuduhan telah melakukan kekufuran dan kezindikan pada masa pemerintahan Shalahuddin al-Ayubi. Diantara kitabnya adalah Hikmat al-Israq. Tokoh berikutnya adalah Ibnu Sab'in (667 H) dan Ibn al-Faridl (632 H).

Pada abad VI juga ditandai dengan munculnya tariqat yakni madrasah shufi yang bertujuan membimbing calon shufi menuju pengalaman ilahi melalui teknik dzikir tertentu. Oleh sebagian orang dikatakan bahwa munculnya tariqat adalah untuk membantu orang-orang awam agar ikut mencicipi dan mengamalkan ajaran tasawuf karena selama ini pengalaman tasawuf hanya dialami oleh orang-orang tertentu saja (hawash). Disamping itu kehadiran thariqat juga untuk memagari tasawuf agar senantiasa berada dalam koridor syariat. Itulah sebabnya dalam sistem thariqat sangat ketat.

Tokoh-tokoh sufi yang sangat berpengaruh dalam perkembangan tasawuf abad ini antara lain:

1) Syihabuddin Abdul Futu as-Suhrawardy (w.587 H/ 1191 M). Ia sangat mementingkan "kebebasan" dalam mencari ilmu sehingga segala macam ilmu dipelajarinya (seperti filsafat India, Persia, dan Yunani). Ia berkesimpulan bahwa bentuk- bentuk spiritual dari berbagai agama tersebut sebenarnya tujuannya sama, yaitu mencari kebenaran Tuhan. Karena pendiriannya yang seperti itu, maka beberapa Ulama Fiqh, Ulama Tauhid dan Ulama Tasawuf yang tidak sependirian dengannya menuduhnya sebagai orang zindiq, bahkan ada yang menuduhnya sebagai mulhid (atheis).[34]
2) Muhyiddin ibn al-Araby (w. 638H/1240M). Konsepnya *wihdatul wujud* (penyatuan wujud hamba dengan wujud Tuhan) bahwa wujud mutlak dan hakiki hanya Allah Swt. sedang wujud (alam) ini hanya wujud *majazi* (kiasan) yang semuanya bergantung pada Tuhan, karyanya *Fusus al-Hukam, al-Futuhat al- Makkiyah.*

V. Periode Abad VII H

Pada abad ini muncul tokoh- tokoh sufi yang banyak memiliki ajaran- ajaran yang dianggap menyesatkan, misalnya Ibnu Sabi'in (w. 667 H/1215 M). Semula ia dikenal sebagai Ulama Fiqh, tetapi kemudian ia mengalihkan perhatiannya untuk memperdalam ilmu tasawuf. Ia sering mengemukakan pikirannya yang terlalu bebas dan dianggapnya ganjil oleh Ulama syari'at seperti: orang yang bertawaf di sekeliling Ka'bah bagaikan keledai yang berputar-putar di kilangan. Akhirnya ia bunuh diri karena tidak mampu menghindar dan membela dirinya dari serangan tuduhan dan penghinaan yang menimpanya.[35]

Jalaluddin al-Rumy (604-672 H/ 1217-1273 M), karyanya adalah "*al-Atsnawi*" isinya syair-syair yang padat dengan muatan-muatan akan makna filosofis dan sufisme. Pandangannya dalam tasawuf berbeda dengan kebanyakan sufi lain. Kalau ahli tasawuf yang lain terpengaruh dengan aliran Jabariyah, maka Jalaluddin al-Rumy lebih banyak berpengaruh pada aliran teologi mu'tazilah disertai

---

[34] A. Musthofa, *op.cit*, h. 232.
[35] *Ibid.*, h. 235.

dengan teori evolusi yang didapatkannya dari filsafat. Dalam masalah ikhtiar, ia mengatakan bahwa manusia dilahirkan di dunia untuk berjuang dan bekerja keras dalam mencari kebahagiaan hidup.

Pada abad ini, tercatat dalam sejarah, bahwa masa menurunnya gairah masyarakat Islam untuk mempelajari Tasawuf karena berbagai faktor, antara lain:

1) Semakin gencarnya serangan Ulama Syari'at memerangi Ahli tasawuf, yang diiringi dengan serangan golongan Syi'ah yang menekuni ilmu kalam dan ilmu fiqh.
2) Adanya tekad penguasa pada masa itu untuk melenyapkan ajaran tasawuf dalam Islam,karena dianggapnya bahwa kegiatan itulah yang menjadi sumber perpecahan umat Islam.[36]

VI. Periode Abad VIII H

Memasuki abad kedelapan tidak terdengar lagi perkembangan dan pemikiran baru dalam tasawuf, meskipun banyak pengarang kaum Sufi yang mengemukakan pemikirannya tentang ilmu tasawuf, namun kurang mendapatkan perhatian yang sungguh-sungguh dari umat Islam.

Tokoh yang muncul pada abad ini adalah Ibnu Taimiyah (w. 727 H/ 1329 M). Ia banyak mengeritik *ijtihad, hulul*, dan *wihdatul wujud* karena ia memandang bahwa ajaran tersebut banyak menyesatkan masyarakat Islam, maka ia berusaha untuk memberantasnya melalui kegiatan belajar mengajar serta karangan-karangannya, antara lain kitabnya yang berjudul" *al- Rad 'ala Ibn al-'Araby*". Usaha – usahanya kemudian dilanjutkan oleh muridnya seperti Ibnu Qayyim al-Jauziy hingga selalu saja ada ulama yang berupaya seperti itu sampai sekarang.

VII. Tasawuf Periode Abad IX–X H dan sesudahnya

Pada abad ini terlihat ajaran tasawuf mengalami masa yang sulit (transisi dan kritis), tasawuf abad ini lebih buruk keadaannya dibanding pada abad ke-5 H sampai ke-8 H. Diakui bahwa ajaran tasawuf pada empat abad tersebut sangat menyedihkan namun tidak berarti ajaran tasawuf musnah ditelan masa, sebab masih terlihat ada Ulama-ulama

---

[36]*Ibid.*, h. 236.

yang melarang kitab-kitab dengan memuat ajaran-ajaran tasawuf, seperti Syekh Muhammad Amin al-Kurdi (1332 H/ 1914M) dengan karangannya "*Tanwir al-Qulub fi al-Mu'amalah 'Alamil Ghuyub*". hingga saat ini kejayaan tasawuf tidak pernah kembali seperti pada abad II, III, IV H. Walaupun ajarannya tetap hidup, hanya saja kadang-kadang disalahgunakan oleh pihak-pihak tertentu agar tercapai tujuannya seperti politik,sehingga citra tasawuf dalam Islam menjadi rusak dan mengalami masa kemunduran hingga saat ini.[37]

Banyak di antara peneliti Muslim yang menarik kesimpulan bahwa ada dua faktor yang sangat menonjol yang menyebabkan runtuhnya ajaran Tasawuf di dunia Islam, yaitu:[38]

Karena memang Ahli Tasawufsudah kehilangan kepercayaan dikalangan masyarakat Islam, sebab banyak di antara mereka yang terlalu menyimpang dari ajaran Islam yang sebenarnya; misalnya tidak lagi menjalankan salat karena mereka sudah mencapai tingkat ma'rifat.

Karena ketika itu, penjajah bangsa Eropa yang beragama Nasrani sudah menguasai seluruh negeri Islam. Tentu saja, paham – paham sekularisme dan materialism, selalu dibawa dan digunakan untuk menghancurkan ajaran Tasawuf yang sangat bertentangan dengan pahammnya.

Ada pendapat lain bahwa pihak-pihak penguasa muslim itu sendiri sering menekan para Ulama dan *qadhi* untuk melegalkan dan membantu dalam menjalankan kekuasaannya sehingga ada sufi yang lari (yang tidak sependapat dengan penguasa) ada pula yang tertangkap dan dihukum.

Fase kejayaan dan kematangan tasawuf berlangsung sampai abad ke tujuh Hijriyah, sebab pada abad ke delapan, nampaknya tasawuf mulai mengalami kemunduran dan bahkan stagnasi karena sejak abad ini tidakada lagi konsep-konsep tasawuf yang baru. Yang tertinggal hanyalah komentar-komentar dan resensi-resensi terhadap karya-karya lama. Di sisi lain, para pengikut tasawuf sudah lebih cenderung kepada penekanan perhatian terhadap berbagai ritus dan formalism yang tidak terdapat dalam substansiajaran. Kemandekan

---

[37] Ummu Kalsum Yunus, *Op. Cit.*, h. 68.

[38] A. Mustofa, *Op. Cit*, h. 238.

tasawuf sebagai ilmu moralitas nampaknya seiring dengan situasi global yang menyelimuti dunia Islam pada masa itu. Perkembangan tasawuf selanjutnya sudah berganti baju, yaitu dalam bentuk tarikat sufi, yang lebih menonjolkan perkembangan pada aspek ritus dan pengamalannya, bukan pada substansi ajarannya.[39]

Sejarah sufi mencatat adanya era kejayaan sufi yang berlangsung sejak abad ke-I sampai abad ke-9 H, dan era runtuhnya kejayaan sufisme dari akhir abad ke-9 H sampai abad ke-12 H. Sementara abad ke 13 sampai awal abad 15 saat ini, merupakan harapan baru bagi sejarah sufi, walaupun belum bisa dipetakan secara tegas.[40]

---

[39] A. Rivay Siregar, *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*(Cet. II; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 45.

[40] Muhammad Sholikhin, *op .cit.*, h. 56.

BAB III
MAQAMAT (STASION) DALAM TASAWUF

Maqaamat dan AhwaalSecara umum, tujuan terpenting dari sufi adalah berada sedekat mungkin dengan Allah. Orang-orang sufi mempunyai jalan rohani untuk mencapai tujuannya yang menjadi tempat mereka berjalan. *Thariqat* (jalan) ini berdasarkan pada asas dan petunjuk serta berpatokan kepada al-Qur'an dan Hadits. Prinsip jalan sufi ini dinamakan *al-maqamat waal- ahwal.* Seorang sufi harus menempuh jalan panjang yang berisi stasiun-stasiun, yang disebut *maqamat* dalam istilah arab, atau *stage* dan *stations* dalam istilah Inggris.[41]

Kaum sufi berbeda di dalam merinci *maqam* yang harus dilalui seorang *salik* untuk menuju tujuannya.Masing-masing *maqam* ini mengarah ke peningkatan secara tertib dari satu maqam ke maqam berikutnya, dan pada puncaknya akan tercapailah pembebasan hati dari segala ikatan dunia.[42]

Abu Bakar Muhammad al-Kalabi dalam bukunya *al-Td'aruf li mazhab Ahl al-Tasawuf* memberikan susunan seperti berikut:

Taubat –zuhud – sabar – kefakiran – kerendahan hati – takwa – tawakkal – kerelaan – cinta – ma'rifat.

Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi menyebut dalam *al-Luma'*:

Taubat – *wara'* – zuhud – kefakiran – sabar – tawakkal – kerelaan hati.

Abu Hamid al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* memberikan :

Taubat – sabar – kefakiran – zuhud – tawakkal – cinta – ma'rifat– kerelaan.

Menurut Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qusyairi, *maqamat* itu adalah yang berikut:

Taubat – *wara'* – zuhud – tawakkal – sabar – kerelaan

Tetapi yang biasa disebut ialah:

Taubat– zuhud– sabar– tawakkal–kerelaan

---

[41] Harun Nasution, *op. cit.*, h. 48.

[42] Simuh, *Tasawuf dan Sejarah Perkembangannya dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), h. 49.

Di atas stasiun – stasiun ini ada lagi :

Cinta – ma'rifat – *fana'* dan *baqa'* – *ittihad*

Dan persatuan (*ittihad*) dapat mengambil bentuk *al-hulul* atau *wahdat al- wujud*

Di samping istilah *maqam* ini terdapat pula dalam literatur tasawuf istilah *al-Hal*. *Hal* merupakan keadaan mental yang hadir secara otomatis tanpa unsur kesengajaan, upaya, latihan dan pemaksaan, seperti perasaan senang, perasaan sedih, perasaan takut dan sebagainya. *Al-Hal* yang biasa disebut adalah:

Takut (*khauf*) rendah hati (*tawaddhu'*) patuh, ikhlas, rasa berteman, gembira hati, syukur.

Hal, berlainan dengan *maqam*, bukan diperoleh atas usaha manusia, tetapi didapatkan sebagai anugerah dan rahmat dari Tuhan. Dan berlainan pula dengan *maqam*, *hal* bersifat sementara, datang dan pergi. Datang dan pergi bagi seorang sufi dalam perjalanannya mendekati Tuhan.

Jalan yang harus dilalui seorang sufi tidaklah licin dan tidak dapat ditempuh dengan mudah. Jalan itu sulit, dan untuk pindah dari satu stasiun ke stasiun yang lain, itu menghendaki usaha yang berat dan waktu yang tidak singkat. Terkadang seorang calon sufi harus bertahun-tahun tinggal dalam satu stasiun.

Manusia dan jin diciptakan oleh Allah tidak lain adalah untuk menyembah kepada-Nya. Manusia terdiri dari dua unsur yaitu jasmani dan rohani. Oleh karena itu manusia tidak saja membutuhkan aspek materil berupa papan sandang dan pangan, tetapi ia juga membutuhkan kepuasan rohani.

Kebutuhan akan kehidupan dan pencerahan rohani dapat diperoleh melalui ibadat. Namun ada segolongan umat Islam yang belum merasa puas dengan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadat salat, puasa, dan haji. Mereka ingin merasa lebih dekat lagi dengan Tuhan. Jalan untuk itu diberikan oleh Tasawuf.[43] Seseorang yang ingin meningkatkan kualitas pengabdiannya kepada Allah mengambil tasawuf sebagai jalan untuk lebih mendekatkan diri kepada

---

[43] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid.II, (Jakarta: Universitas Indonesia (UI Press), 2009), h. 68.

Allah swt. Tujuan tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunukasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkonteplasi.[44]

Untuk berada lebih dekat pada Tuhan, seorang sufi harus menempuh jalan panjang yang berisi stasion-stasion yang disebut *maqamat*. *Maqamat* adalah bentuk jamak dari *maqam* dalam istilah Arab. *Maqamat* atau stages dan stations dalam bahasa Inggeris. Disamping istilah *maqamat* ini dalam literatur tasawuf terdapat pula istilah *ahwal* (bentuk jamak dari *haal*).[45] Jadi di dalam ajaran tasawuf dikenal istilah dan *ahwal*.

Maqam adalah tahapan atau tingkatan spritual yang telah dicapai oleh seorang sufi. Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi mengatakan *maqam* sebagai tingkatan seorang hamba di sisi Allah swt yang diperolehnya karena ibadah, mujahadah, riyadah dan putusnya hubungannya dengan selain Allah.[46] *Maqam* juga berarti hasil dari kesungguhan dan perjuangan yang terus menerus. Seseorang baru dapat berpindah dan naik dari satu *maqam* ke *maqam* yang lebih tinggi setelah melalui latihan dan menanamkan kebisaaan-kebisaaan yang lebih baik lagi dan telah pula menyempurnakan syarat-syarat yang harus ada pada *maqam* dibawahnya.[47]

Menurut imam al-Qusyairy, maqam ialah tahapan adab (etika) seorang hamba dalam wushul kepada-Nya dengan macam upaya, di-*wujud*-kan dengan suatu tujuan pencarian dan ukuran tugas. Masing-masing berada dalam tahapannya sendiri ketika dalam kondisi tersebut, serta tingkah laku *riyadah* menuju kepada-Nya.

Syaratnya, seorang hamba tidak akan menaiki dari suatu *maqam* ke *maqam* lainnya sebelum terpenuhi hokum-hukum *maqam* tersebut. Barangsiapa yang belum terpenuhi *qana'ah*, belum hisa mencapai

---

[44] *Ibid*,

[45] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Selanjutnya disebut Falsafat (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 62.

[46] Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 105.

[47] *Ibid*,

taslim. Siapa yang tidak bertaubat, tidak sah pula ber-*inabat*. Dan barangsiapa yang tidak *wara'*, tidak sah untuk ber-*zuhud*.

Al-maqam berarti *iqamah*, sebagaimana kata *al-madkkal* berarti *idkhaal*, dan *al-makhraj* berarti *al-ikhraj*. Tidak seorang pun sah menahapi suatu *maqam*, kecuali peyaksian terhadap kedudukan Allah swt. Terhadap dirinya dengan *maqam* tersebut, yang dengannya struktur bangunan ruhaninya benar menurut pondasi yang shahih.

Saya mendengar Abu Ali ad-Daqqaq r.a. berkata, "Ketika al-Wasithy masuk ke Naisabur, bertanyalah ia kepada santri Abu Utsman, 'Apa yang diperintahkan syeikh kalian kepada kalian?' Mereka menjawab, 'Kami diperintah untuk menetapi taat serta melihat dan meneliti penyimpangan di dalamnya.' Maka al-Wasithy berkata, Syeikh kalian memerintah dengan cara Majusi murni? Apakah syeikh kalian tidak memerintah diri kalian dengan hal gaib dengan memandang kepada Yang Memunculkan dan Menjalankan yang gaib?' Maksud al-Wasithy dengan kata-kata itu, agar mereka menjaga diri dari posisi takjub. Bukannya menaiki kea rah wilayah penyimpangan atau keteledoran *(tashir)*, karena yang demikian bisa merasukkan adanya cacat dalam adab.

Ahwal adalah bentuk jamak dari *hal (mufrad)* yang berarti getaran hati tanpa disengaja dan tanpa diusahakan. Seperti perasaan sedih, perasaan tertekan, rindu, kaget, wibawa, keinginan dan sebagainya.[48]

Menurut Harun Nasution *hal* merupakan keadaan mental. *Hal* seperti takut rendah hati, patuh, ikhlas, rasa berteman, gembira hati, dan syukur.[49]

Hal berbeda dengan *maqam*, hal bukan diperoleh atas usaha manusia tetapi didapat sebagai pemberian atau anugerah dan rahmat dari Tuhan. *Ahwal* datang tanpa bewujud dan bersifat sementara. Sedang *maqam* diperoleh dengan usaha yang keras. Dan untuk dapat

---

[48] Imam Aby al-Qasim Abd.al-Karim Ibn Hawazin al-Qusyairy (selanjutnya disebut al-Qusyairy), al-Risalah al-Qusyairy Fi 'Ilm al-Tasawuf (Mesir: Maktabah wa Matbu'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladuh, t.t.h.), h. 53.

[49] Harun Nasution (Falsafat), *op. cit.*, h. 63.

pindah dari satu stasion ke stasion yang lain diperlukan waktu yang panjang serta latihan yang berat disertai usaha yang keras.[50]

Para Ulama berbeda pendapat tentang susunan *maqamat:*

Menurut abu al-Qasim al-Karim al-Quraisy, *maqamat* adalah sebagai berikut: Taubat, wara', zuhud, tawakkal, sabar, ridha.[51] Dan Abu Bakar Muhammad a-Kalabadi sebagai yang diikuti oleh Harun Nasution adalah: taubat, *zuhud*, sabar, kefakiran, kerendahan hati (*tawadhu*), takwa, tawakkal, kerelaan (*ridha*), cinta dan ma'rifat. Tetapi *maqam* yang bisaa disebut menurut Harun Nasution adalah: taubat, *zuhud*, sabar, tawakkal, kerelaan (*ridha*).[52]

Berikut ini akan dikemukakan beberapa *maqamat* yang dalam bahasa Inggris disebut *stages* dan *stations*:

1. *Maqamat*

a. *Taubat*

Taubat dari segi bahasa berarti *ruju'*. Taubat adalah kembali dari perbuatan yang tercela kepada perbuatan yang terpuji menurut syariat. Sebab ada sabda nabi bahwa penyesalan itu adalah taubat الندام التوبة.[53]

Taubat adalah asal setiap *maqam* dan *hal*. Ia meruapakan awal landasan dari maqam. Taubat ibarat tanah untuk sebuah bangunan. Oleh karena itu siapa yang tidak bertaubat tidak akan punya *maqam* dan *hal*.[54]

Orang yang bertaubat adalah orang yang kembali dari sifat tercela ke sifat-sifat yang terpuji. Orang yang bertaubat adalah orang yang kembali atau taubat dari pelanggaran agama karena takut akan azab Allah, dinamakan *Thaib* (تائب), orang yang kembali dari

---

[50] Lihat al-Qusyairy, *loc. cit.*,

[51] *Ibid*, h. 326.

[52] Harun Nasution (Falsafat), *op. cit.*, h. 62, loc

[53] *Ibid*, h. 77.

[54] Al-syekh Muhammad Amin al-Kurdi al-Nahsyabandy selanjutnya disebut *al-Nahsyabandy*, *al-Qulub Fi Muamalat 'Allami al-Ghuyub* Mesir: al-Maktabat al-Syahirat, 1384 H., h. 467.

pelanggaran karena malu kepada Allah swt dinamakan *Munib* (منيب) dan taubat dari pelanggaran karena untuk mengagungkan kebesara Allah dinamakan *Awwab* (أواب).[55]

Dalam buku al-Risalah al-Qusyairiyah disebutkan syarat taubat itu ada 3:

1. Menyesal atas pelanggaran agama yang telah dilakukannya.
2. Meninggalkan pelanggaran itu seketika.
3. Berkeinginan keras untuk tidak kembali melakukan pelanggaran.[56]

Menurut Harun Nasution bahwa taubat yang sebenarnya dalam faham sufisme ialah lupa kepada segala hal kecuali kepada Tuhan.

Taubat merupakan langkah awal dan sebagai syarat mutlak yang harus dilalui bagi seorang calon sufi. Oleh karenanya ia diletakkan sebagai *maqam* yang pertama. Sebab orang yang tidak bertaubat tidak akan mungkin berada sedekat mungkin denga Tuhan yang Maha suci. Untuk itu harus terlebih dahulu membersihkan dirinya dengan jalan taubat.

b. *Wara*

Wara ialah menjauhi hal-hal yang tidak baik. Dalam pengertian sufi, wara berarti meninggalkan segala sesuatu yang *subhat,* atau didalamnya terdapat keragu-raguan tentang halalnya sesuatu.[57]

Ibrahim bin Adham mengatakan wara adalah meninggalkan segala sesuatu yang *subhat* dan yang tidak perlu, termasuk kemewahan.

Wara ini adalah awal dari pada *zuhud* yaitu menjauhi segala yang diharamkan agama.[58]

---

[55] *Ibid.*

[56] al-Qusyairy, *loc. cit.*

[57] Harun Nasution (Falsafat), *op. cit.*, h. 67.

[58] *Ibid.* dan lihat Ibrahim Basyuny, *Nasyuat al-Tashawuf al-Islamy* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 129.

Wara terbagi atas 2 kategori:

1. *Wara zhahir*, yaitu tidak bergerak kecuali untuk tujuan kepada Allah.
2. *Wara bathin,* yaitu tidak terbetik dan tidak terbetik dan tidak mengisi hatinya kecuali hanya kepada Allah swt.[59]

Wara sebagai suatu *maqam* yang merupakan awal dari *zuhud.* Calon sufi yang berada pada *maqam* ini berusaha menjauhkan diri dari hal-hal yang *subhat* terlebih lagi yang haram. Karena di dalam hatinya tidakkah menempatkan sesuatu selain dari mengingat Allah swt. Dan segala tujuan perbuatannya tidaklah dilakukan kecuali hanya kepada Allah swt.

c. *Zuhud*

Zuhud bagi seorang calon sufi adalah merupakan maqam yang terpenting, zuhud yaitu keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Seorang calon sufi harus terlebih dahulu menjadi *zahid (ascetic).* Karena itu setiap sufi adalah *zahid*, tetapi tidak semua *zahid* adalah sufi.[60]

Menurut Sahal bin Abdullah al-Tasattury, bahwa zuhud bagi sufi adalah tidak pernah lalai dari mengingat Allah.[61] Menurutnya inilah yang halal, sebab awal daripada *zuhud* sebagaimana telah disebutkan di atas adalah *wara'* yaitu menjauhi segala yang diharamkan oleh agama.

Pada bagian lain *zuhud* diartikan suatu perasaan yang sama pada seseorang, baik ada maupun tida adanya harta. Jika ada harta dia tidak gembira sebaliknya jika tidak ada diapun tidak merasa sedih.[62]

Di dalam buku Qut al-Qulub *zuhud* mempunyai dua arti:

1. *Zuhud*nya orang kaya, yaitu jika ia memiliki harta maka ia sedekahkan tanpa pamrih dan tanpa menghitung-hitung.

---

[59] al-Qusyairy, *op. cit.*, h. 91.

[60] Harun Nasution (Falsafat), *op. cit.*, h. 67.

[61] Lihat Ibrahim Basyuny, *loc. cit.*

[62] Lihat al-Imam Ahmad bin Muhammad al-Maqdisy (selanjutnya disebut al-Maqdisy), *Mukhtasar Minhaj al-Qashhidin* (Bairut: al-Maktab al-Islamy, 1987 M./1406 H.

2. *Zuhud*nya orang fakir, yaitu dengan ketiadaan harta baginya tidaklah menjadi halangan dalam hatinya untuk berniat bersedekah. Dan ia merasa ridha di dalam ketiadaannya itu.[63]

Jadi zuhud adalah suatu *maqam* yang terpenting bagi seorang calon sufi. Suatu sikap mental yang tidak ingin bergantung pada dunia atau melepaskan diri dari pengaruh materi keduniaan. Sebab *zahid* merasa khawatir jangan sampai hawa nafsu untuk dunia dapat membawa kepada tidak mengingat Allah Swt. Oleh karena itu ia menjauhi kehidupan dunia dan mengutamakan kehidupan akhirat.

d. Sabar

Sabar adalah menahan diri untuk berbuat atas keinginan jiwa. Menahan diri dalam mujahadah untuk mendapatkan keridhaan Allah swt. Sabar juga berarti menahan pasca indra dari hal-hal yang naïf, juga berarti menahan diri di dalam menyembah Allah. Serta menahan penganiayaan dari pada mahluk.[64]

Selanjutnya disebutkan, sabar ada 3 macam:

1. Sabar dari kemaksiatan
2. Sabar dalam ketaatan
3. Sabar dalam musibah.[65]

Ketiga macam sabar di atas tercaup di dalam pernyataan Harun Nasution bahwa sabar dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya dan dalam menerima segala cobaan hidup dan mengharap pertolongan dari Tuhan. Dan sabar menderita itu sendiri tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan.[66]

---

[63] Lihat Aby Thalib Muhammad Ibn Ali Ibn 'Athiyat al-Harisy al-Makky (selanjutnya disebut Aby Thalib al-Makky),*Qut al-Qulub* (Mesir: Matba'ah Musthafa al-Baby al Halaby wa Awladuh, 1961), h. 503.

[64] *Ibid.*, h. 398.

[65] *Ibid.*

[66] Harun Nasution (Fasafat), *op. cit.*, h. 68.

e. Tawakkal

Tawakkal berasal dari kata (وكل), artinya mewakilkan. Tawakkal dalam arti ini adalah seorang menyerahkan urusannya kepada yang lain, artinya dia serahkan dan berpegang kepadanya dengan sepenuh hati.[67]

Sedang tawakkal menurut Syekh Amin al-Kurdi adalah melepaskan badan (raga) di dalam *ubudiyah* dan keterikatan hati kepada *halik*-Nya dan merasa tenang dalam melaksanakan kewajiban.[68]

Untuk mencapai tawakkal ada 5 hal yang harus diyakini:

1. Berkeyakinan bahwa Allah Maha Mengetahui keadaannya dimanapun ia berada.
2. Meyakini tentang *qudrat* Allah swt.
3. Meyakini bahwa Allah tidaklah pelupa.
4. Meyakini bahwa Allah tidaklah mengingkari janjinya.
5. Meyakini bahwa Allah Maha Kaya dan Maha Memberi.[69]

Di dalam al-qur'an surat al-imran ayat 159, disebutkan bahwa apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

Jadi tawakkal adalah penyerahan kepada *qada'*dan putusan dari Allah setelah berikhtiar, agar supaya berada dalam keadaan tenang. Dan jika mendapat pemberian ia bersyukur dan jika tidak maka ia tetap menyerahkan urusannya kepada Allah swt.

f. Kerelaan

Menurut Ibn Khafif *ridha* adalah ketenangan hati menjalankan hokum Allah dan ketetapan hati menjalankan apa-apa yang di*ridhai*-Nya.[70]

Para ulama berbeda pendapat tentang *ridha.* Ada yang mengatakan bahwa *ridha* adalah bagian dari *maqamat* dan ada yang mengatakan baguan dari *ahwal.* Ulama yang mengkategorikan *ridha* sebagai *maqam* mengatakan bahwa *ridha* itu adalah tingkatan akhir

---

[67] al-Maqdisy, *op. cit.*, h. 68.
[68] al-Nahsyabandy, *Op. Cit.*, h. 533.
[69] *Ibid.*
[70] al-Qusyairy, *op. cit.*, h 152.

setelah tawakkal dan ia harus diusahakan. Sedang ulama yang mengkategorikan ke dalam ahwal mengatakan bahwa *ridha* tidak diusahakan, ia datang sendiri.[71]

Ridha dapat pula berarti tidak berusaha dan tidak menentang *qada'* dan *qadar* Tuhan, dalam arti menerima dengan hati senang, baik nikmat maupun malapetaka bahkan perasaan cinta semakin bergelora dikala mendapat bala (cobaan). Dengan *ridha* ia tidak meminta surge dari Allah dan tidak pula meminta supaya dijauhkan dari neraka.[72]

Tampaknya pengertian *ridha* ini adalah merupakan perpaduan antara sabar dan tawakkal. Karena sikap mental yang diperoleh pada *ridha* yaitu merasa senang menerima *qada'* dan *qadar* Tuhan tanpa menentang meskipun yang diperoleh itu bencana, adalah diperoleh melalui proses yang berat melalui sabar dan tawakkal. Jadi pendapat yang mengkategorikan *ridha* sebagai suatu *maqam* cukup beralasan.

Setiap *maqam-maqam* di atas haruslah dilalui calon sufi untuk mencapai tujuan yang didambakan yaitu berada sedekat mungkin dengan Tuhan.

Maqam-maqam tersebut dapat dicapai dengan perjuangan *(mujahadah)*.

Di atas *maqamat* atau stasion-stasion itu ada lagi yang disebut *al-Mahabbat* (cinta), *al-Ma'rifat, al-fana, al-Baqa'* dan *al-Ittihad.* Dan yang disebut terakhir yaitu persatuan, dapat mengambil bentuk *al-hulul* atau *wahdat al-wujud.*[73]

g. *Ahwal*

Ahwal dalam bahasa Inggris disebut state. Sebagaimana telah disebutkan bahwa *ahwal* itu datang tanpa diusahakan, ia merupakan pemberian atau karunia oleh Allah swt.

Ahwal itu kedatangannya tidak menentu. Terkadang datang dan perginya berlangsung sangat cepat, dan ketika hal ini epas di hati

---

[71] *Ibid.*, h. 151

[72] Harun Nasution (Falsafat), *op. cit.*, h. 69.

[73] *Ibid.*, h. 63.

maka ia disebut *Lawaith,* dan ketika hal ini berlangsung dalam waktu yang panjang maka ia disebut *Bawadhih.*[74]

Seperti juga *maqamat, ahwal* dilihat dari segi jumlah maupun susunannya, para ulama sufi berbeda pendapat. Bahkan menurut Imam al-Syahrawardi mengatakan bahwa kadang-kadang hal itu bisa menjadi *maqam.*[75]

Berikut ini akan dikemukakan beberapa *ahwal* di antaranya, *muraqabah, al-khauf, al-Raja,* dan *al-syauq.*

1. Muraqabah

Muraqabah adalah sikap mendal dengan suatu kesadaran bahwa dirinya selalu berhadapan dengan Allah dan dalam keadaan diawasi, oleh karenanya selalu bersikap hati-hati dan membinakesucian diri dan amalnya.[76] Sehingga ia yakin bahwa bisikan hatinya, ucapannya dan perbuatannya dalam keadaan diawasi oleh Allah swt.[77]

2. Al-Khauf

Al-Khauf menurut sufi adalah hal kepedihan hati karena berbuat makruh dan terjadi pada masa yang akan datang.[78] Dan *Khauf* ini berarti suatu sikap mental, merasa takut kepada Allah karena kurang sempurna pengabdiannya. Sehingga terjadi kekhawatiran dalam diri seorang calon sufi kalau Allah tidak senang kepadanya.[79]

3. Al-Raja

Al-Raja adalah suatu sikap mental optimism akan karunia dan nikmat Allah yang Maha pengasih dan Maha Penyayang; merasa lapang

---

[74] al-Qusyairy, *op. cit.*, h. 54.

[75]al-Imam al-Sahrawardy, *'Awarif al-Ma'arif* (Bairut: Dar al-Nadwah al-Jadiidat, t.th), h. 225.

[76]Team Penyusun proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatra Utara (selanjutnya disebut team penyusun IAIN Sumut), Pengantar Ilmu Tasawuf (Sumatra Utara: 1981-1982), h 149-150.

[77] al-Qusyairy, *Op. Cit.*, h. 148

[78] al-Maqdisy, *Op. Cit.*, h. 331.

[79] Team Penyusun IAIN Sumut, *loc. cit.*

dada penuh gairah melakukan *mujahadah* untuk apa yang diidam-idamkan, yaitu rahmat dan kasih sayang Allah swt.[80]

4. Al-Syauq

Al-Syauq atau rindu yaitu kondisi kejiwaan yang menyertai *Muhabbah*. *Syauq* ini adalah perasaan rindu yang memancar dari kalbu seorang hamba karena gelora cinta yang mendalam terhadap Allah swt. Gelora cinta ini yang selalu cinta yang yang selalu mendorong sufi untuk bersama dengan Allah swt. Agar ia selalu berada sedekat mungkin dengan-Nya.[81]

---

[80] *Ibid.*
[81] *Ibid.* h. 151.

BAB IV
GERAKAN ZUHUD DAN WARA DALAM TASAWUF

A. Gerakan Zuhud dan Perkembangannya

Hidup kerohanian tasawuf belumlah terpisah dari kehidupan sehari-hari umat Islam yang seketika permulaan berkembangnya agama Islam. Para sahabat Nabi yang mencontoh kehidupan Nabi Muhammad saw, telah dapat menggabungkan kehidupan lahir (duniawi) dengan hidup kerohanian sehari-hari.[82]

Secara historis ajaran tasawuf mengalami perkembangan yang sangat pesat, berawal dari upaya meniru pola *kehidupan* Rasulluhan saw, baik sebelum menjadi Nabi dan terutama setelah beliau bertugas menjadi Nabi dan Rasul, prilaku dan Nabi Muhammad lah yang dijadikan suri tauladan utama bagi para sahabat yang kemudian berkembang menjadi doktrin yang bersifat konseptual. Tasawuf pada masa Rusullullah Saw, adalah sifat umum yang terdapat pada hampir seluruh sahabat-sahabat Nabi tanpa terkecuali.[83]

Berdasarkan sejarah tepatnya pada abad I dan II H belum bisa sepenuhnya disebut fase tasawuf, tapi lebih tepat disebut fase kezuhudan. Istilah yang dikenal pada masa ini adalah " kehidupan zahid", sebagai sikap jiwa yang lebih menyukai kehidupan akhirat dan ibadah daripada keduniaan.[84] Dan Zahid pertama yang termasyhur yaitu Hasan al-Bashry yang mengekspresikan gerakan zuhudnya, yang dilandasi oleh aspek social yang ada dilingkungannya dimana waktu itu, terjadi krisis moralitas terutama dikalangan penguasa.

Selain Hasan al-Basri, ada juga tokoh zuhud lain yang menjadi fokus pembahasan ini, yaitu Sufyan Ats-Tsauri yaitu salah satu murid dari Hasan al-Basri itu sendiri dan Ibrahim bin Adham yaitu seorang

---

[82] Hamka, *Tasauf, Perkembangan Dan Pemurniannya,* (PT Pustaka Panjimas: Jakarta, 1994), h. 62.

[83] A. Mustofa, *Akhlak Tasawuf.* (Bandung:Pustaka Setia. 1997), h. 214.

[84] Ummu Kalsum Yunus, *Ilmu Tasawuf* (Makassar: Alauddin Press, 2011) h. 58.

yang berkedudukan sebagai raja kemudian beralih menjadi salah Zahid yang dikenal dalam dunia tasawuf.

B. Etimologi dan Terminology Zuhud

Zuhud berasal dari kata Arab yang akar katanya terambil dari (د - هـ – ز) yang memberi arti: "lawan dari keinginan yang sangat kuat pada sesuatu."[85]

Muhammad 'Abd al-Ra'-f al-Manawi mengatakan, bahwa zuhud adalah minimnya keinginan pada sesuatu atau tidak adanya keinginan pada sesuatu.[86]

Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya dalam *al-Maqyis fi al-Lughah* mengatakan, bahwa kata zuhud memberi arti sesuatu yang sedikit.[87] Demikian pula disebutkan oleh *Al-Mu'jam al-Wasi'*, bahwa zuhud pada sesuatu adalah meninggalkannya, karena menganggapnya tidak punya harga atau karena ia sedikit dan tidak dapat memberikan lebih dari sesungguhnya.[88]

Ali Ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Jurjani mengatakan, bahwa zuhud adalah meninggalkan kecenderungan kepada sesuatu.[89] Definisi ini bersifat umum. Jadi apapun kecenderungan seseorang, baik atau buruk, maka ketika ditinggalkan dapat dikatakan zuhud. Akan tetapi, istilah zuhud dalam kamus Islam, tidak terlepas dari makna meninggalkan kecenderungan kepada sesuatu yang buruk dan fana, kepada sesuatu yang lebih baik dan kekal, semata-mata karena Allah Swt.

Sedangkan Zuhud secara terminologi sangat variatif tergantung dari kecendrungan jiwa setiap *ulama* berbeda satu sama lain dalam melihat sisi zuhud. Disamping itu, kondisi seseorang yang

---

[85] Muhammad Ibn Ab- Bakr Ibn abd al-Qadir al-Razi, *Mukhtar al-sihah*, (Cet. Revisi; Libnan: Maktabah Libn±n, 1989), h. 243.

[86] Muhammad 'Abd al-Ra'uf al-Manawi, *al-Ta'arif*, diedit oleh Muhammad Ra«awan al-Dayah, (Cet. I; Bayrut: Dar al-Fikr al-Mu'a¡ir, 1410 H), h. 390.

[87] Ahmad Ibn Faris Ibn Zakariyya, *al-Maqayis fi al-Lughah*, (Cet. I; Bayrut: Dar al-Fikr, 1994), h. 462.

[88] Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasi*, Juz II, (Cet. III; al-Qahirah, Ma'abi' al-Dar al-Handasiyyah, 1985), h. 418.

[89] 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, (Cet. I; Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1405 H.), h. 153.

menanyakan tentang zuhud juga sangat menentukan model jawaban tentang pengertian zuhud yang diberikan oleh *'alim*, di saat ia ditanya tentang zuhud, ditambah lagi dengan hadits-hadits Rasulullah saw., sangat variatif dalam memberikan isyarat tentang zuhud itu sendiri.

Berikut ini dipaparkan beberapa pendapat dan pengertian yang diberikan oleh ulama tentang zuhud. 'Abd *al-haq* Ibn 'Abd *al-Rahman* dalam membahas masalah zuhud menyetujui pengertian yang diberikan, bahwa zuhud pada dunia adalah pendek angan-agan, bukan (sebagaimana yang difahami oleh masyarakat awam) memaksakan diri untuk memakan sesuatu yang tidak enak dan tidak bergizi atau memakai pakaian yang kusut dan kumal.[90] 'Abd *al-haq* lebih lanjut mengatakan, bahwa seseorang yang pendek angan-angan, dipastikan tidak akan bermewah-mewah (melampaui batas) pada makanan, minuman atau pakaian, akan tetapi, justeru mengambil bahagian kehidupan dunianya secukupnya dan tidak berlebih-lebihan.

Definisi *al-haq* di atas didukung oleh Yunus Ibn Maysarah Ibn Bukayr Halebs *al-Jibillani*, bahwa tidak dianggap zuhud terhadap dunia dengan mengharamkan apa yang telah dihalalkan oleh Allah swt., tidak pula meninggalkan seluruh harta yang telah dianugerahkan kepadamu. Akan tetapi yang dimaksud dengan zuhud adalah, kamu lebih yakin akan kekalnya apa yang dimiliki oleh Allah swt., dari pada apa yang engkau miliki. Demikian pula zuhud adalah *balance*-nya (berimbanngnya) kondisi jiwamu, ketika kamu dalam keadaan mendapat nikmat dengan ketika kamu dilanda musibah. Zuhud adalah kamu menganggap sama orang yang memujimu dengan orang yang mencela dan mengeritikmu (berinteraksi dengan mereka, tanpa pengecualian).[91]

Sufyan dengan nada yang sama, juga sefaham dengan definisi di atas, bahwa zuhud adalah pendek cita-cita. Bukan berarti mencegah

---

[90] 'Abd *al haq* Ibn 'Abdal-Raaman Ibn 'Abdullah al-Isybili, *al-aqibah fi ikr al-Mawt*, Juz I, diedit oleh Khidir Muhammad Khidir, (Cet. I; al-Kuwayt: Maktabah Dar al-Aqsa, 1986), h. 69.

[91] *Ibid.*

diri dari memakan sesuatu yang enak dan nikmat, bukan pula melarang diri sendiri memakai pakaian yang indah dan menawan.[92]

Ahmad Ibn Taymiyyah mengatakan, bahwa zuhud adalah meninggalkan sesuatu yang ada keinginan yang kuat padanya yang tidak memberi manfaat, karena mengharapkan kehidupan akhirat, kepada sesuatu yang tidak ada keinginan kuat padanya yang memberi manfaat.[93]

Muhammad Ibn Muhammad *al-Ghazali* mengatakan, bahwa zuhud adalah adanya rasa takut yang kuat dalam diri seorang hamba kepada Allah swt., dan menyibukkan seluruh perasaan dan aktifitasnya hanya pada kepentingan kehidupan akhirat.[94] Definisi *al-Ghazali* ini, nampaknya terambil dari hasil olah jiwa yang beliau praktekkan dalam dunia tasawwuf, dengan konsep *ma'rifatullah*nya. Definisi yang sama juga diisyaratkan oleh Al-Manawi, bahwa zuhud menurut pakar ilmu hakikat membenci dunia dan berpaling darinya, atau meninggalkan kesenangan dunia demi mencapai kesenangan akhirat, atau kosongnya hati dari segala kesenangan dunia seperti kosongnya tangan dari sesuatu.[95] *Al-Jurjani* juga menegaskan makna yang diberikan oleh *al-Manawi*, bahwa zuhud menurut pakar ilmu hakikat, adalah membenci dan membelakangi dunia. Meninggalkan kesenangan dunia, demi memperoleh kesenangan akhirat.[96]

Mu'awiyah Ibn 'Abd *al-Karim* mengatakan, bahwa suatu hari - di masa *al-hasan* masih hidup- orang-orang membahas tentang zuhud. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa zuhud itu hanya berlaku pada pakaian. Yang lain mengatakan bahwa zuhud itu berlaku pada makanan. *Al-hasan* lalu berkata: "zuhud bukanlah pada apa yang kalian sebutkan, akan tetapi zuhud adalah bilamana seseorang telah mampu membersihkan jiwa dan dirinya dari mengatakan, saya lebih baik dan

---

[92] *Ibid.*

[93] Ahmad Ibn Taymiyyah, *Amrad al-Qul-bwa Sya'uha*, Juz I, (Cet. II; al-Qahirah: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1399 H).

[94] Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ul-m al-Din*, Juz I, (Bayr-t: Dar al-Ma'rifah, t.t), h. 25.

[95] Muhammad 'Abd al-Ra'uf al-Manawi, *Op. Cit.*

[96] 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Jurjani, *Op. Cit.*

lebih mulia dari kamu".[97] *Al-hasan* dalam definisi ini, lebih cenderung mengartikan zuhud kepada makna *tawadhu'* (rendah hati).

Ibrahim Ibn Adham mengatakan, bahwa zuhud ada tiga bentuk. Yaitu: pertama, *zuhud al-fardhu*, yaitu zuhud pada segala sesuatu yang diharamkan oleh Allah swt. Kedua: *zuhud al-fadl*, yaitu zuhud pada segala sesuatu yang dihalalkan oleh Allah. Ketiga *zuhud salamah*, yaitu zuhud pada segala sesuatu yang masih syubhat.[98]

Tidak terdapat perbedaan yang mendasar pada makana zuhud, baik dari segi bahasa maupun dari segi istilah. Keduannya dapat dikomfromikan, bahwa zuhud adalah menggiring jiwa dan raga agar meninggalkan sesuatu yang sedikit, yang tidak kekal yang dicintainya yang ada pada tangan dan miliknya (kehidupan dunia), kepada Allah swt., (hari akhirat) yang kekal, yang mempunyai lebih banyak dari apa yang terdapat di dunia ini. Jadi zuhud adalah, berpalingnya keinginan yang kuat dari sesuatu yang sangat disukai (yang dimilki), kepada sesuatu yang lain yang lebih baik yang tidak disukai, karena ingin mendekatkan diri kepada Allah swt. Jadi syarat seseorang bisa dinamakan zuhud adalah meninggalkan sesuatu yang sangat disukainya kepada sesuatu yang tidak disukainya yang lebih baik. Karena meninggalkan sesuatu yang tidak disukai, seperti; debu atau batu, tidak dapat dikatakan zuhud pada benda tersebut.

C. Ciri-ciri dan Hakikat Zuhud

Ciri-ciri adalah tanda-tanda khas yang membedakan sesuatu dari yang lain.[99] Jadi ciri-ciri zuhud adalah, tanda-tanda khas yang melekat pada seseorang, yang membedakannya dengan orang lain, ketika sikap dan pola pikirnya sudah terwarnai dengan zuhud.

Zuhud dalam maknanya yang luas, adalah meninggalkan dan berpaling dari segala sesuatu yang dapat merusak dan menggaggu hubungan harmonis dengan Allah swt., menuju sesuatu yang dicintai

---

[97] Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ziyad Ibn Bisyr Ibn Dirham, *al-Zuhd wa sifat al-Zahidin*, diedit oleh Majdi Fathi al-Sayyid, (Cet. I; 'an al-Misr: Dar al-sahabat li al-Turaf, 1408 H.), 18.

[98] *Ibid.*, h. 22.

[99] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Op. Cit.*, h. 191.

dan diperintahkan oleh Allah swt., yang memperkuat hubungan dengan-Nya.

Ciri-ciri zuhud dalam pengertian di atas, sangat banyak diindikasikan oleh Rasulullah saw., seperti: takut kepada segala sesuatu yang diharamkan oleh Allah swt., dan rasul-Nya, banyak mengingat mati dan hari akhirat, senantiasa rindu untuk bertemu dengan Allah swt., menangis karena takut dsebabkan kemahakuasaan Allah swt., mengurangi tertawa yang berlebihan, dan memperbanyak menangis karena kemaha besaran Allah swt., tidak banyak berbicara kosong, bersabar atas segala cobaan dan musibah yang menimpa, tidak berlebiha-lebihan dalam makan dan minum, membenci riya, atau puji diri.

Rasulullah saw., bersabda, seperti yang diriwayatakan oleh *al-Tirmidzi, bab al-zuhud*:

حدثنا بشر بن هلال الصواف البصري حدثنا جعفر بن سليمان عن أبي طارق عن الحسن عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من يأخذ عني هؤلاء الكلمات فيعمل بهن أو يعلم من يعمل بهن), فقال أبو هريرة: فقلت أنا يا رسول الله ! فأخذ بيدي فعد خمسا, وقال: (اتق المحارم تكن أعبد الناس وارض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس وأحسن إلى جارك تكن مؤمنا وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلما ولا تكثر الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب)[100]

Artinya: *Al-Tirmidzi mengatakan, bahwa Bisyr Ibn Hilal al-dawwaf al-Basri mengatakan hadis ini kepada kami. Bisyr Ibn Hilal al-dawwaf al-Basri berkata, bahwa Ja'far Ibn Sulayman mengatakan hadis ini kepada kami. Ja'far Ibn Sulayman menerimanay dari Abu Thariq.*

---

[100] Muhammad Ibn 'Isa Abu Musa *al-Tirmidzi al-Sullami*, Juz IV, *Bab Manittaqa al-Maharim fahuwa A'bad al-Nas*, hadis No. 2305, *Op. Cit.*, h. 551. Ab- 'Isa mengatakan, bahwa Hadis ini adalah Hadis gharib. Hadis ini hanya diriwayatkan oleh Ja'far Ibn Sulayman, dan *al-hasan* sendiri tidak pernah mendengarnya langsung dari Ab-Hurayrah. Demikianlah yang diberitakan oleh Ayyub dan Y-nus Ibn 'Ubayd dan 'Ali Ibn Zayd. Ab- 'Ubaydah *al-Naji* juga meriwayatkan hadis ini dari *al-hasan*, akan tetapi tidak disebutkan kalau Hadis ini berasal dari Ab- Hurayrah.

Abu Thariq menerimanya dari al-Hasan. Yang terakhir ini, meriwayatkannya dari Ab- Hurayrah. Ab- Hurayrah berkata bahwa Rasulullah saw., bersabda: "Siapa yang ingin di antara kalian menerima kalimat-kalimat yang akan kuucapkan, lalu mengamalkannya, atau mengajarkannya kepada orang yang ingin mengamalkannya?". Abu Hurayrah menyahut: "Saya, wahai Rasulullah". Abu Hurayrah Kemudian berkata: 'Beliau saw., menuntun tanganku dan mengatakan, bahwa kalimat yang saya maksud, ada lima". Lalu Rasulullah saw., bersabda: ***"Takutlah kamu dari segala sesuatu yang diharamkan oleh Allah sawt., maka kamu akan menjadi orang yang paling taat beribadah, ikhlaslah menerima apa yang ada pada tanganmu, maka kamu akan merasa menjadi orang yang paling kaya, berbuat baiklah kepada tetangga, maka kamu akan menjadi seorang mu'min, cintailah orang lain, seperti engkau mencintai dirimu, maka kamu akan menjadi muslim, dan janganlah berlebih-lebihan dalam tertawa, karena ia dapat mematikan hati".***

Hadits di atas, menyebutkan lima ciri zuhud, yaitu:

Senantiasa merasa takut terhadap apa yang diharamkan oleh Allah swt. Hal inilah yang diindikasikan oleh Ibrahim Ibn Adham, bahwa zuhud yang paling afdal adalah menjauhkan diri dari segala yang diharamkan oleh Allah swt., yang pada gilirannya, dapat menggiring seseorang untuk beribadah dan takut kepada Allah swt., sebagaimana yang diisyaratkan oleh *al-Ghazali*, bahwa zuhud adalah rasa takut yang sangat kepada Allah swt.

Senantiasa rela dan berlapang dada terhadap porsi yang telah dibagikan oleh Allah swt., kepada setiap hambanya, tanpa mencari-cari jalan yang tidak dibenarkan oleh Allah swt., untuk menambahnya. Dengan sikap positif demikian, akan menggiring seseorang untuk senantiasa bersyukur terhadap nikmat dan pemberian Allah swt., dan tidak dengki dan iri hati terhadap milik dan hak orang lain.

Senantiasa berbuat baik kepada tetangga, dalam artian luas. Berbuat baik dalam perkataan, sikap, gerak-gerik dan perasaan. Karena dengan demikian, ia akan merasa senantiasa aman dari mara bahaya dan

ancaman, yang kemmungkinan dating dari orang yang terdekat dengannya, disebabkan buruknya interaksi yang dilakukan kepada mereka.

Senantiasa menanamkan dalam hati untuk senantaisa mencintai orang lain, sebagaiman kita mencintai diri sendiri; dengan memeliharanya dari kerusakan, memandikannya bila ia lusuh dan kumal, membersihkannya bila ia kotor, menghiasinya bila ia jelek, mengobatinya bila ia sakit, memberinya makan dan minum bila ia lapar dan haus. Sebab dengan demikian, maka kamu akan selamat dari kejahatan orang lain.

Senatiasa menjaga hati agar senatiasa hidup dan segar berseri. Hati akan senantiasa hidup dan segar berseri, bila senantiasa digiring untuk berzikir dan berfikir berfikir. Hendaklah hati dijaga agar tidak sakit lalu kemudian mati. Matinya hati diakibatkan terlalu banyak tetawa yang berlebihan.

Ciri zuhud yang lain yang lain yang disebutkan oleh Ibn Majah dalam *bab al-zuhd*, adalah menahan marah.

Zuhud adalah berpaling dari segala sesuatu yang dapat mengganggu hubungan harmonis dengan Allah swt. Menahan amarah dan angkara murka, adalah

حدثنا حرملة بن يحيى ثنا عبد الله بن وهب حدثني سعيد بن أبي أيوب عن أبي مرحوم عن سهل بن معاذ بن أنس عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: **(من كظم غيظا وهو قادر على أن ينفذه دعاه الله على رءوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره في أي الحور شاء).**[101]

Artinya: *Ibn Majah mengatakan, bahwa Harmalah Ibn Yahya meriwayatkan hadis ini kepadanya. Harmalah Ibn Yahya mengatakan, bahwa*

---

[101] Muhammad Ibn Yazid Abu 'Abdillah *al-Qazwini*, *Bab al-haya'*, No. 4186. *Op. Cit.*, h. 1401. Hadis ini juga diriwayatkan oleh masing-masing sebagai berikut: Sulayman Ibn *al-Asy'ad* Aba Dawud *al-Syarastani al-Azdi*

'Abdullah Ibn Wahb meriwayatkannya kepadanya. 'Abdullah Ibn Wahab mengatakan, bahwa Sa'id Ibn Abu Ayyub meriwayatkan hadis ini kepadanya. Sa'd Ibn Ab- Ayy-b sendiri menerimanya dari Abi Marham. Abi Marham menerimanya dari Sahl Ibn Mu'az Ibn Anas. Ibn Anas ini menerimanya dari ayahnya. Sanga ayah mengatakan, bahwa Rasulullah saw., bersabda: 'Barang siapa yang mampu menahan kemarahannya, sedangkan ia mampu untuk marah dan melampiaskannya, maka Allah akan mengumumkan namanya di hadapan seluruh makhluk, agar dia memilih bidadari yang dia sukai.

Sedangkan Hakekat dari zuhud dapat dipahami sebagai berikut yaki terdiri dari dua kata haekat dan zuhud. Hakikat adalah intisari, dasar dan kenyataan yang sebenarnya.[102] Hakikat zuhud adalah intisari dan dasar ajaran zuhud.

Kata zuhud hanya disebutkan sekali saja dalam al-Qur'an *al-Karim* pada surat Yusuf (12): 20, dalam kisah nabi Yusuf as., ketika ingin dijual kepada penguasa Mesir, oleh orang-orang yang mengangkatnya naik dari kegelapan sumur kering, di mana ia dilemparkan oleh saudara-saudara tirinya. [103]

Inti ajaran zuhud adalah melatih, menggiring dan membiasakan jiwa dan raga agar berpaling dan meninggalkan segala sesuatu yang ada hubungannya dengan aktifitas dunia yang dapat menghambat hubungan harmonis dengan Allah swt., dengan keyakinan yang kuat, bahwa Allah swt., akan memberikan yang terbaik kelak pada hari akhirat. Dalam artian, bahwa Zuhud adalah adanya rasa takut yang kuat dalam diri seorang hamba kepada Allah swt., dan menyibukkan seluruh perasaan dan aktifitasnya hanya pada kepentingan kehidupan akhirat.[104] Sehingga tidak ada celah sedikitpun untuk lalai dari perintah dan larangan Allah swt.

Seorang muslim tidak seyogyanya terpukau dengan gemerlapan dan glamournya dunia dan segala isinya, sehingga ia lupa

---

[102] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua, (Cet. II; Jakarta: Balai Pustaka, 1993), h. 335.

[103] Al-Sa'id'Ali Husayn, *Op. Cit.*, h. 112.

[104] Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Op. Cit.*, h. 25.

dan lalai untuk menunaikan hak-hak Allah swt., atas dirinya. Seluruh keindahan dunia dan segala isinya, tidak berarti sama sekali, bila dibandingkan dengan miliki Allah swt., di akhirat.

Oleh karena itu, sikap dan perilaku zuhud sangat membantu untuk meninggalkan sesuatu yang ada keinginan yang kuat padanya yang tidak memberi manfaat, karena mengharapkan kehidupan akhirat, kepada sesuatu yang tidak ada keinginan kuat padanya yang memberi manfaat.[105]

Rasulullah saw., dalam hadis berikut, memberikan perumpamaan, bahwa dunia dan segala isinya, lebih hina dan tidak sebanding, bahkan sekalipun, dengan seekor bangkai anak kambing yang cacat telinganya.

حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب حدثنا سليمان يعني بن بلال عن جعفر عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بالسوق داخلا من بعض العالية والناس كنفته فمر بجدي أسك ميت فتناوله فأخذ بأذنه ثم قال: (أيكم يحب أن هذا له بدرهم), فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء وما نصنع به. قال: (أتحبون أنه لكم؟) قالوا: والله لو كان حيا كان عيبا فيه لأنه أسك, فكيف وهو ميت. فقال: (فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم)[106]

Artinya: *Muslim mengatakan, bahwa 'Abdullah Ibn Maslamah Ibn Qa'nab meriwayatkan sebuah hadis kepada kami, 'Abdullah Ibn Maslamah Ibn Qa'nab mengatakan, bahwa Sulayman Ibn Bilal meriwayatkannya kepada kami, bahwa hadis tersebut diriwayatkan dari Ja'far, Ja'far menerimanya dari ayahnya, sedang si ayah menerimanya dari Jabir Ibn Abdullah, dimana yang terakhir tersebut berkata, bahwa* Rasulullah *saw., pernah melewati sebidang*

---

[105] Ahmad Ibn Taymiyyah, *Op. Cit.*

[106] Muslim Ibn al-Hajjaj Ab- al-Husayn al-Qusyayri al-Naysaburi, *Buhari Muslim*, diedit oleh Fu'ad 'Abd al-Baqi Juz IV, *Kitab al-Zuhd wa al-Raqa'iq*, hadis No. 2957, (Bayr-t: Dar Ihya' al-Turad al-'Arabi, t.t.), h. 2272.

tanah yang agak tinggi di dalam sebuah pasar yang penuh sesak dengan pengunjung. Tiba-tiba Rasulullah saw., melewati seekor anak kambing yang cacat telinganya, lalu mengambil dan mengangkatnya dengan menarik salah satu telinganya, kemudian Beliau saw., berkata: **"Siapa yang berminat membelinya seharga satu dirham ?".** *orang-orang mengatakan: "kami sama sekali tidak berminat dan tidak butuh dengan anak kambing tersebut". Rasulullah saw.,berkata:* **"Kalau begitu, ambillah secara cuma-cuma !".** *Mereka kemudian berkata: "Sekalipun anak kambing ini hidup, kami tetap tidak berminat kepadanya, sebab dia cacat, apatah lagi dalam keadaan mati dan telah menjadi bangkai". Rasulullah saw., akhirnya bersabda:* **"Demi Allah swt., dunia dan segala isinya, lebih hina di mata Allah swt., ketimbang anak kambing ini".**

Oleh karena itu, sangat dianjurkan agar setiap muslim mengambil bagiannya di dunia ini secukupnya, sesuai dengan kebutuhannya dan tidak berlebih-lebihan; baik dalam hal makanan, minuman, pakaian, kendaran, ataupun tempat tinggal.

Cukuplah bagi seorang muslim: tempat tinggal yang layak untuk bernaung dan melepaskan lelah, pakaian seadanya untuk menutup aurat dan melindunginya dari cuaca yang tidak bersahabat dan penyakit, makanan dan minuman yang bergizi yang dapat menegakkan tulang punggungnya dan memberikan kekuatan untuk beribadah kepada Allah swt., dan tidak berlebiha-lebihan atau melampaui batas dalam hal tersebut. Rasulullah saw., bersabda:

حدثنا عبد بن حميد حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنا خريث بن السائب قال: سمعت الحسن يقول: حدثني حمران بن أبان عن عثمان بن عفان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **(ليس لابن آدم حق في سوى هذه الخصال بيت يسكنه وثوب يواري عورته وجلف الخبز والماء)**[107]

---

[107] Muhammad Ibn 'Isa Abu 'Isa al-Tirmidzi al-Sullami, *Sunan al-Tirmidzi*, diedit oleh Ahmad Muhammad Syakir Juz IV, *Kitab al-Zuhd 'an Rasulillah, Bab Ma Ja'a*

Artinya: *Al-Tirmidzi mengatakan, bahwa 'Abdun Ibn Humayd meriwayatkan sebuah hadis kepada kami. 'Abdun Ibn Humayd mengatakan, bahwa 'Abd al-¢amad Ibn 'Abd al-Warid meriwayatkan hadis tersebut dari Khuray£ Ibn al-Sa'ib. Khurayst Ibn al-Sa'ib mengatakan, Saya mendengar al-¦asan mengatakan, bahwa Humran Ibn Abana meriwaytakan dari 'Utsman Ibn 'Affan, bahwa Rasulullah saw., bersabda: **"Anak cucu Adam sama sekali tidak punya atas dunia dan isinya, kecuali atas tiga hal, yaitu: rumah yang ditempatinya, pakaian yang dipakainya, dan sepotong roti yang dicampur air yang dimakan dan diminumnya".***

Ajara Islam, di saat menganjurkan kepada pemeluknya untuk hidup zuhud terhadap kehidupan dunia, tidak berarti melarang dan mencegah agar mengisi perutnya dengan makanan dan minuman yang baik dan bergizi yang telah dihalalkan oleh Allah swt., dan tidak pula berarti menyia-nyiakan harta benda yang dimiliknya sehingga tidak terinvestasikan dan tidak dimanfaatkan, seperti yang diisyartkan oleh Yunus Ibn Maysarah Ibn Bukayr Halebs *al-Jibillaani*, bahwa zuhud bukan berarti mencegah diri dari memakan sesuatu yang enak dan nikmat yang halal, bukan pula melarang diri sendiri memakai pakaian yang indah dan menawan.

Berbeda jauh dengan *al-Manawi* yang mengatakan, bahwa zuhud menurut pakar ilmu hakikat membenci dunia dan berpaling darinya, atau meninggalkan kesenangan dunia demi mencapai kesenangan akhirat, atau kosongnya hati dari segala kesenangan dunia seperti kosongnya tangan dari sesuatu.[108] demikian pula dengan pendapat *al-Jurjani*, bahwa zuhud adalah membenci dan membelakangi dunia. Meninggalkan kesenangan dunia, demi memperoleh kesenangan akhirat.[109]

Karena hal itu sangat bertentangan dengan firman Allah swt., dalam QS. *al-Ma'idah* (5): 87 sebagai berikut:

---

fi al-Zahadah fi al-Dunya, hadist No. 2341, (Bayrut: Dar Ihya' al-Turas al'Arabi, t.t.), h. 571.

[108] Muhammad al-Ghazali, *Op. Cit.*

[109] Al' Ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Jurjani, *Op. Cit.*

يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ...

Terjemahnya: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang Allah telah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.* [110]

Islam dalam hal ini, ingin menuntun dan mendidik agar pemeluknya senatiasa hidup bersahaja dan sederhana sesuai dengan kebutuhannya dan tidak berlebih-lebihan. Sebagaimana perintah Allah swt., dalam QS. *al-Ma'idah* (5): 87 sebagai berikut:

... ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين

Terjemahnya: " *dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.* [111]

Ayat-ayat di atas, secara transparan menjelaskan, bahwa orang-orang yang berlebih-lebihan dalam mencegah dan melarang dirinya dari segala hal yang baik-baik (*al-'ayyibat*) dan memenjarakannya dalam hal ini, sebenarnya, sangat jauh dari ajaran dan petunjuk Rasulullah saw., dan pemahaman yang benar terhadap kitab Allah swt. Ayat tersebut diturunkan kepada Rasulullah saw., berkenaan dengan tekad 'Usman Ibn Mas'un dan sekelompok orang yang pro kepadanya untuk menjauhi kehidupan kawin mawin dan memperaktekkan kehidupan paderi.[112]

Bahkan Muhammad Ibn Abu Bakr Ayyub *al-Zar'i* Abu 'Abdullah, mengecam orang-orang yang berlebih-lebihan dan berlaku ekstrim dalam memahami dan memperaktekkan sikap dan perilaku zuhud tersebut, dengan menganggap dan mencap orang-orang seperti

---

[110] Lihat Depatemen Agama Republik Indonesia, Penyelenggara Penterjemah atau Penafsir al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* (Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Muhaaf al-Syarif, 1995 / 1415), h. 176.

[111] Lihat *Ibid.*

[112] Al-Sa'id'Ali Husayn, *Op. Cit.*, h. 117.

ini, "*orang-orang konyol*" yang memahami dan mengidentikkan zuhud sebagai suatu ibadah yang keliru, dengan cara hidup sengsara, miskin dan melarat atau mengasingkan diri ke tempat sunyi (bertapa) meninggalkan solat jum'at dan jama'ah, menyambung puasa yang seharusnya ia berbuka.[113]

Islam menginginkan agar pemeluknya meyakini seyakin-yakinnya, bahwa apa yang Allah swt., miliki di akhirat lebih banyak dan lebih bagus dari kehidupan dunia yang fana ini. Sehingga seorang muslim, pada gilirannya, tidak ragu untuk memakai pakaian zuhud dan hidup sederhana, karena Allah swt., akan memberikan balasan yang lebih dari apa yang dia kejar dan dia idamkan di dunia, dengan meninggalkan peribadatan kepada Allah swt., dan menyepelekan syari'atnya. Rasulullah saw., bersabda sebagai penegasan makna di atas,

حدثنا هشام بن عمار ثنا عمرو بن واقد القرشي ثنا يونس بن ميسرة بن حلبس عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ذر الغفاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **(ليس الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال ولا في إضاعة المال ولكنالزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أوثق منك بما في يد الله وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أصبت بها أرغب منك فيها لو أنها أبقيت لك)**[114]

Artinya: *Ibn Majah mengatakan, bahwa Hisyam Ibn 'Ammar meriwayatkan hadis ini dari 'Amr Ibn Waqid al-Qurasyi. 'Amr Ibn Waqid al-Qurasyi meriwayatkananya dari Yunus Ibn Maysarah Ibn halibs. .Yunus Ibn Maysarah Ibn halibs meriwayatkannya dari Abi Idris al-Khulani. yang terakhir tersebut meriwayatkan dari Abi zar al-Ghifari, bahwa Rasulullah saw., bersabda:* **"Zuhud terhadap dunia**

---

[113] Muhammad Ibn Abu Bakr Ayyub *al-Zar'i* Abu 'Abdullah, *Madarij al-Salikin Bayna Manazil Iyyaka Na'budu*, Juz I, Diedit oleh Muhammad Hamid al-Faqi, (Cet. II; Bayr-t: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1973), h. 85.

[114] Muhammad Ibn Yazid Abu 'Abdillah al-Qazwini, *Sunan Ibn Majah*, diedit oleh Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Juz II, *Kitab al-Zuhd, Bab al-Zuhd fi al-Dunya*, hadis No. 4100, (Bayr-t: Dar al-Fikr, t.t.), h. 1373.

bukan dengan mengharamkan yang telah dihalalkan oleh Allah swt., bukan pula dengan meninggalkan harta kekayaan dalam keadaan terbengkalai tidak terurus. Akan tetapi yang dimaksud dengan zuhud terhadap dunia adalah: tidak meyakini, bahwa apa (sesuatu) yang ada dalam tanganmu lebih kekal dari pada milik Allah swt., dan kamu lebih suka terhadap musibah yang menimpamu".

Kehidupan dunia yang glamour dan indah ini, bagi hawa nafsu seorang kafir, adalah sesuatu yang sangat menyenangkan, seakan-akan surga yang memberikan segala kenikmatan dan menjanjikan berbagai kesempatan untuk mengumbar nafsu, tanpa terikat dengan aturan dan syari'at. Sementara itu, pada saat yang sama, bagi hawa nafsu yang terdapat dalam jiwa seorang muslim, kehidupan dunia dan keindahannya adalah penjara baginya. Segala sesuatunya dibatasi dan diatur serta diarahkan, tidak bebas merdeka dalam memperaktekkan dan melakukan seluruh aktifitas kehidupannya sesuai dengan keinginan hawa nafsunya.

Seperti inilah gambaran yang diberikan oleh Rasulullah saw., bahwa dunia adalah surga bagi seorang kafir, akan tetapi ia penjara bagi seorang muslim. Rasulullah saw., bersabda:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا عبد العزيز يعني الدراوردي عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر)[115]

Artinya: *Muslim mengatakan, bahwa Qutaybah Ibn Sa'id meriwayatkan kepada kami. Qutaybah Ibn Sa'id berkata, bahwa'Abd al-'Aziz mendapatkan hadis ini dari alu'Ala. al-'Ala menerima hadis ini dari ayahanya, sang ayah menerimanya dari Abu Hurayrah. 'Abu Hurayrah berkata, bahwa Rasulullah saw., bersabda: "Dunia ini*

---

[115] Muslim Ibn al-Hajjaj Ab- al-Husayn al-Qusyayri al-Naysaburi, *Op. Cit.*,hadis No. 2956.

adalah penjara bagi seorang mu'min, akan tetapi surga bagi seorang kafir".

Al-Nawawi mengintrepretasikan hadits tersebut, bahwa bagi seorang mu'min, dunia adalah penjara dan larangan untuk mengumbar syahwat yang diharamkan oleh Allah swt., dan dia dibebankan untuk melakukan ketaatan. Bila dia meninggal dunia, maka itu sebagai awal mula baginya untuk beristirahat dan terlepas dari beban tersebut, lalu menerima berbagai nikmat dari Allah swt., sebagai balasan ketaatan tersebut. Demikian pula sebaliknya bagi seorang kafir.[116]

Jadi, hakikat zuhud adalah meninggalkan segala kehidupan dunia yang glamour yang dapat mengganggu hubungan harmonis dengan Allah swt., dan tidak berlebih-lebihan dan melampaui batas dalam menggunakan fasilitas dan sarana yang disediakan bagi makhluknya.

D. Axiologi ke-Zuhud-an dalam masyarakat plural.

Keutamaan pada sesuatu adalah keunggulan dan keistimewaan yang terdapat dan yang dihasilkan oleh sesuatu tersebut.[117]

Keutamaan zuhud adalah keistimewaan dan keunggulan yang terdapat dalam sikap, perilaku dan pola pikir zuhud, temasuk balasan, sanjungan dan pujian yang baik yang diberikan oleh Allah swt., untuk seorang muslim sebagai balasan sikap dan perilaku yang mulia tersebut.

Allah swt., berfirman dalam QS. *al-Kahf* (18): 7, Ibrahim (14): 3, menjelaskan dan menggambarka tentang keutamaan dan keistimewaan zuhud.

أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ..[118]

Terjemahnya: "*Mereka itu diberi pahala dua kali disebabkan karena kesabaran mereka ...*".

---

[116] Ab- Zakariya Yahya Ibn Syaraf Ibn Mari al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi* Juz XVIII, (Cet. II; Bayrut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 1392 H.), h. 93.

[117] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Op. Cit.*, h. 1114.

[118] Lihat Departemen Agama Republik Indonesia, *Op. Cit.*, h. 618.

Muhammad al-Ghazali mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan "karena kesabaran mereka" adalah karena mereka zuhud terhadap dunia. [119]

إنا جعلنت ما على الأرض زينة لهم لنبلوهم أيهم أحسن عملا[120]

Terjemahnya: *"Sesunnguhnya Kami telah menjadikan apa yang ada di di bumi sebagai perhiasan baginya, agar Kami menguji mereka, siapakan di antara mereka yang terbaik perbuatannya."*

Kalimat "siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatnnya" dimaknai oleh al-Ghazali dengan "siapakah di antara mereka yang paling zuhud terhadap dunia". Beliau lebih lanjut mengatakan, bahwa Allah swt., menggambarkan zuhud itu sebagai sikap dan perbuatan yang paling afdal dan terbaik. [121]

الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ...[122]

Terjemahnya: *(yaitu) orang-orang yang lebi menyukai kehidupan dunia dari pada kehidupan akhirat ...*

Dalam ayat ini Allah swt., mencap orang-orang yang sangat mencintai dunia sebagai orang kafir. Secara implisit, ayat ini menjelaskan bahwa orang-orang beriman tida seperti itu, yaitu tidak mencintai dunia, seperti mereka yang kafir.[123]

---

[119] Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, (Dar Qutaybah), *Op. Cit.*,h. 320.

[120] Lihat Depatemen Agama Republik Indonesia, *Op. Cit.*, h. 444.

[121] Al-Ghazali, (Dar Qutaybah), *Op. Cit*

[122] Lihat Depatemen Agama Republik Indonesia, *Op. Cit.*, h. 379.

[123] Al-Ghazali, (Dar Qutaybah), *Op. Cit.*

Rasulullah saw., bersabda:

حدثنا عبد الأعلى بن واصل الكوفي حدثنا ثابت بن محمد العابد الكوفي حدثنا الحارث بن النعمان الليثي عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال(:اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين يوم القيامة), فقالت عائشة: (لم يا رسول الله؟), قال: (إنهم يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بأربعين خريف,ا يا عائشة لا تردي المسكين ولو بشق تمرة, يا عائشة أحبي المساكين وقربيهم, فإن الله يقربك يوم القيامة) 124

Artinya: *Al-Tirmidzi mengatakan, 'Abd al-A'la Ibn Wajil al-Kufi meriwayatkan sebuah hadis kepada kami. 'Abd al-A'la Ibn Wasil al-Kufi mengatakan, Sabit Ibn Muhammad al-abid al-Kufi meriwayatkan hadis tersebut kepada kami.Sabit Ibn Muhammad al-abid al-Kufi mengatakanal- Ibn al-Nu'man al-Layli meriwayatkan hadis tersebut Anas Ibn Malik. Yang terakhir tersebut mengatakan, bahwa Rasulullah saw., bedoa:* ***"Ya Allah, wafatkanlah aku dalam keadaan zuhud, wafatkanlah aku dalam keadaan zuhud, kumpulkanlah aku bersama kelompok orang-orang zuhud pada hari kiamat".*** *²'isyah kemudian bertanya: "Kenapa engkau berdoa demikian wahai Rasulullah ?!). Rasululllah saw., bersabda:* ***"Sesungguhnya mereka, masuk surga lebih dahulu empat puluh tahun sebelum orang-orang yang berlebih-lebihan dalam hartanya. Oleh karena itu, bersedekahlah kepada mereka, sekalipun dengan sebutir kurma, wahai A'isyah sayangilah kaum zuhada dan dekatlah dengan mereka, maka Allah Allah swt., akan mendekatkanmu kepada-Nya."***

---

124 Muhammad Ibn 'Isa Abu ''Isa al-Tirmidzi al-Sullam³, *Bab Ma Ja'a anna Fuqra' al-Muhajir'n Yadkhl-na al-Jannata Qabla Fuqra'ihim*, hadis No. 2352, *Op. Cit.*, h. 578. al-Mundziri mengatakan, bahwa hadis ini adalah *gharib* menurut al-Tirmidzi.

Raslullah saw., dalam *hadits* di atas, menjelaskan keistimewaan oarng-orang yang membumikan zuhud dalam kehidupannya sehari-hari, bahwa Rasulullah saw., memohon kepada Allah agar diwafatkan dan dibangkitkan pada hari berbangkit bersama orang yang zuhud selama kehiupan di dunia. Keistimewaan yang lain, bahwa mereka akan masuk surga lebih dahulu dari pada orang kaya pada hari pembalasan. Hal itu disebabkan oleh karena orang-orang kaya akan mempertanggungjawabkan seluruh penggunaan dan pemanfaatan harta kekayaan mereka selama mereka diamanahkan untuk memikul amanat kekeyaan yang embankan kepada mereka. Hal itu, tentunya akan memakan waktu yang lama.

Di samping keistimewaan di atas, Rasulullah saw., juga menyuruh orang yang dicintainya (Aisyah) untuk senantiasa dekat, berlaku sopan santun, lemah lembut, ramah dan banyak membantu orang-orang zuhud selama di dunia, karena hal itu, akan membuatnya dikasihi dan disayangi Allah swt.

Perilaku dan pola pikir zuhud dapat mengantarkan seseorang kepada cinta yang hakiki kepada Rasulullah saw., yang pada gilirannya, akan menjadi dekat dengan Rasulullah saw. Rasulullah saw., bersabda:

حدثنا محمد بن عمرو بن نبهان بن صفوان الثقفي البصري حدثنا روح بن أسلم حدثنا شداد أبو طلحة الراسبي عن أبي الوازع عن عبد الله بن مغفل قال: قال رجل للنبي صلى الله عليه وسلم:يا رسول الله والله إني لأحبك!, فقال: (انظر ماذا تقول), قال: والله إني لأحبك!, فقال: (انظر ماذا تقول), قال: والله إني لأحبك! ثلاث مرات. فقال: **(إن كنت تحبني فأعد للفقر تجفافا فإن الفقر أسرع إلى من يحبني من السيل إلى منتهاه)** [125]

---

[125] Muhammad Ibn ''Isa Abu ''Is al-Tirmidzi al-Sullami, *Bab Ma Ja'a fi Faal al-Fuqara'*, hadis No. 2350, *Op. Cit.*, h. 577. Al-Mundzir mengatakan bahwa hadis ini juga diriwayatkan oleh al-'abrani. Hana saja al-Munziri belum mendapatkan isnad yang diriwayatkan oleh al-al-°abarani ini. Selanjutnya beliau mengatakan, bahwa al-Syaikh Ab- al-¦asan mengatakan, bahwa isnad yang diriwayatkan oleh al-'abarani ini, *jayyid* (baik, tidak cacat). Lihat Lihat ' 'Abd al-Qawi al-Mundziri, *Op. Cit.*, h. 94.

Artinya: *Al-Tirmidzi mengatakan, Muhammad Ibn 'Amru Ibn Nabhan Ibn safwan al-saqafi al-Basri meriwayatkan sebuah hadis kepada kami. Muhammad Ibn 'Amru Ibn Nabhan Ibn safwan al-saqafi al-Basri mengatakan, Ruh Ibn Aslam meriwayatkan hadis tersebut kepada kami. Ruh Ibn Aslam mengatakan, mengataka bahwa Syadad Ibn Abu Thalhah al-Rabisi menyampaikan hadis ini kepada kami. Syadad Ibn Abu Thalhah al-Rabisi mengatakan, bahwa hadis ini diteriam dari Ab- al-Wazi'. Ab- al-Wazi'mengatakan, bahwa hadis ini diterima dari 'Abdullah Ibn Mugaffal. Yang terakhir ini mengatakan, bahwa seorang lelaki berkata kepada Rasulullah saw.,: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mencintaimu (karena Allah swt.)." Rasulullah saw., berkata:* ***"Benarkah demikian ?."*** *Lelaki itu kembali berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mencintaimu (karena Allah swt.)." Rasulullah saw., berkata:* ***"Benarkah demikian ?.*** *Lelaki itu kembali berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mencintaimu (karena Allah swt.)." Rasulullah saw., berkata:* ***"Benarkah demikian ?.*** *Kemudian Rasulullah saw., bersabda:* ***"Jika memang kamu benar-benar mencintaiku karena Allah swt., maka jadikanlah zuhud sebagai pelindungmu, karena sifat zuhud, akan lebih cepat dari air yang mengalir menyampaikan seseorang kepada cintanya kepadaku".***

Beberapa hal dan ayat di atas, secara transparan memberikan informasi, bahwa sikap dan pola pikir zuhud mempunyai keunggulan dan keistimewaan yang dapat diraih dan diperoleh oleh siapa saja yang membumikannya dalam kehidupan sehari-hari.

BAB V
DERETAN SUFI BESAR DI DUNIA ISLAM

I. Hasan al-Basri

A. *Biografi Hasan al-Basri*

Nama lengkapnya adalah Nama lengkapnya adalah Abu Sa'id al-Hasan bin Abu Hasan. Dia lahir dimadinah pada tahun 21 H / 641 M dan meninggal dunia pada tahun 110 H / 728 M. Ia dilahirkan pada tahun terakhir dari kekhalifaan umar bin khattab pada tahun 21 H. asal keluarganya berasal dari Misan, suatu desa yang terletak antara Basrah dan Wasith. Kemudian mereka pindah ke Madinah. Ayah Hasan Al-Basri adalah seorang budak milik Zaid bin Tsabit yang bernama Yasar, sedangkan ibunya juga seorang budak milik Ummu Salamah (istri Nabi), yang bernama Khaeriyah, Ummu salamah sering mengutus budaknya untuk suatu keperluannya, sehingga Hasan seorang anak budaknya sering disusui oleh Ummu Salamah. Dikisahkan bahwa Ummu Salamah sebelum islam adalah seorang yang paling sempurna akhlaknya dan pendiriannya sangat teguh, ia juga seorang perempuan yang sangat luas keilmuaannya diantara istri-istri Nabi.

Kemungkinan besar Hasan al-Basri menjadi ulama yang sangat populer dan sangat dihormati, dikarenakan atas barakah susuan Ummu Salamah yang diberikan ketika Hasan al-Basri masih kecil. Pada usia 12 tahun ia sudah hafal al-qur'an, saat usianya 14 tahun hasan bersama keluarganya pindah ke kota Basrah, irak. Semenjak itulah ia dikenal dengan nama Hasan al- Basri, yaitu Hasan yang bertempat tinggal dikota Basrah, dikala itu basrah merupakan kota keilmuan yang pesat peradabannya, sehingga para Tabi'in yang singgah kesana untuk memperdalam keilmuannya. Di basrah ia sangat aktif untuk mengikuti perkuliahannya, ia banyak belajar kepada ibnu abbas, dari ibnu abbas ia memperdalam ilmu tafsir, ilmu hadist dan qira'at. Sedangkan ilmu fiqh, bahasa dan sastra didapatkan dari sahabat yang lain.[126]

---

[126] M. Ainul Abied, *Islam Garda Depan, Mosaik Islam Timur Tengah,* (Bandung: Mizan, 2001) h. 218.

Hasan Al-Basri dapat menyaksikan pristiwa pemberontakan terhadap utsman bin 'Affan dan beberapa kejadian politis lain yang terjadi di Madinah, yang memporak-porandakan umat Islam. Kemudian tanpa diketahui secara pasti apa motifnya, beliau sekeluarga pindah ke Bashrah. Di kota ini beliau membuka pengajian sebagai bentuk keprihatinan terhadap gaya hidup dan kehidupan masyarakat yang telah terpengaruh oleh hiruk pikuk duniawi sebagai salah satu akses kemakmuran ekonomi yang dicapai negeri-negeri islam pada masa itu. Gerakan itulah yang kelak menjadikan Hasan Al-Bashry menjadi orang yang sangat berperan dalam pertumbuhan kehidupan sufi di Basrah. Diantara ajarannya yang terpenting adalah *Khauf*, *Zuhud* dan *Raja'*. Beliau juga dikenal sebagai pendiri madrasah Zuhud di kota Bashrah.[127]

B. *Gerakan zuhud Hasan al-Basri*

Hasan al-Basri adalah seorang sufi tabi'in, seorang yang sangat takwa, wara', dan zuhud. Hasan al-Basri tumbuh dalam lingkungan yang saleh dan mendalam pengetahuan agamanya. Ia menerima hadis dari sebagian sahabat dan menyatakan bahwa kepada Ali ibn Abi Thalib r.a. diperlihatkan sebagian ilmu pengetahuan maka beliau pun begitu terpesona melihat pengetahuan itu.[128]

Adanya beberapa pergolakan politik umat Islam pada masa awal itu, menjadi motif munculnya pemikiran zuhud dan gerahan zuhud. Pada mulanya, zuhud bermotifkan keagamaan semata, kemudian dimasuki oleh beberapa unsur luar. Gerakan ini semakin intensif pada masa pemerintahan bani Umayyah. Salah satu pendukungnya ialah Hasan al-Basri.[129] Pada masa Muawiyyah berkuasa (661-680) segalanya berubah. Putra dan pewaris Muawiyyah, Yazid (680-683) adalah pemabuk berat. Keadaan seperti ini mendorong

---

[127] Ahmad Bahjat, *Bihar Al-Hubb Pledoi Kaum Sufi*, Diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul aslinya, *Bihar Al-Hub 'Inda Al-Sufiyyah*, (Surabya: Pustaka Progressif 1997), h. 160.

[128] M. Ainul Abied, *Islam Garda Depan, Mosaik Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001) h. 218.

[129] Syukur Amin, *Zuhud Di Abad Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 65

orang-orang yang berpikir serba agama, di antaranya Hasan al-Basri untuk menarik diri dari masyarakat, yang nyata-nyata sedang melaju pada keruntuhan. Banyak orang yang pernah mengenal nabi terpaksa mengambil sikap ini, karena ngeri melihat kebejatan moralitas di kalangan atas. Karena yakin benar, mereka tak takut mencela terang-terangan dan mengancam bahwa hukuman dari Tuhan akan segera Menimpa.[130]

Corak kehidupan yang profan dan hidup mewah yang diperagakan oleh umat Islam, terutama para pembesar negeri dan hartawan serta sikap hidup yang sekular dan glamour dari kelompok elite dinasti penguasa istana tersebut, merupakan dorongan deras atas sikap zuhud Hasan al-Basri. Protes tersamar itu ia lakukan dengan gaya hidup murni etis, pendalaman kehidupan spiritual dengan motivasi etika. Ia pernah berkata, "Jika Allah menghendaki seseorang itu baik, Dia mematikan keluarganya sehingga ia dapat leluasa dalam beribadah".[131]

Menurut Hasan al-Basri, zuhud adalah, "memerlakukan dunia ini hanya sebagai jembatan yang hanya sekedar untuk dilalui dan sama sekali tidak membangun apa-apa di atasnya."[132] Konsep dasar pendirian tasawuf Hasan al-Basri adalah zuhud terhadap dunia, menolak kemegahannya, semata menuju kepadaAllah, tawakal, khauf, dan raja', semuanya tidaklah terpisah. Jangan hanya takut kepada Allah, tetapi ikutilah ketakutan itu dengan pengharapan. Takut akan murka-Nya, tetapi mengharap karunia-Nya.[133]

Jadi, Hasan al-Basri senantiasa bersedih hati, senantiasa takut, apabila ia tidak melaksanakan perintah Allah sepenuhnya dan tidak menjauhi larangan sepenuhnya pula. Sedemikian takutnya, sehingga seakan-akan ia merasa bahwa neraka itu dijadikan untuk dia.

---

[130] A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1985), h. 36

[131] Abd al-Hakim Hasan, *Al-TasawwufFi Syi'ri Al-'Arabi*, (Mesir: Anjalu Al-Misriyah,1954),h. 38

[132] Rivay Siregar, *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada 1999), h. 17

[133] Hamka, *Tasauf, Perkembangan Dan Pemurniannya*, (Jakarta:PT Pustaka Panjimas, 1994), h. 71.

Hasan al-Basri membagi zuhud pada dua tingkatan, yaitu zuhud terhadap barang yang haram, ini adalah tingkatan zuhud yang elementer, sedangkan yang lebih tinggi adalah zuhud terhadap barang-barang yang halal, suatu tingkatan zuhud yang lebih tinggi dari zuhud sebelumnya. Hasan al-Basri telah mencapai tingkatan kedua, sebagaimana diekspresikan dalam bentuk sedikit makan, tidak terikat oleh makanan dan minuman, bahkan ia pernah mengatakan, "seandainya menemukan alat yang dapat dipergunakan mencegah makan pasti akan dilakukan- Ia berkata, "aku Senang makan sekali dapat kenyang selamanya, sebagaimana semen yang tahan dalam air selama-lamanya."[134]

Adapun butir-butir ajaran Hasan al-Basri antara lain sebagai berikut:

Perasaan takut sehingga bertemu dengan hati yang tenteram lebih baik daripada perasaan tenteram, yang kemudian menimbulkan takut.

Dunia adalah negeri tempat beramal. Barangsiapa yang bertemu dengan dunia dalam rasa benci kepadanya atau zuhud, akan berbahagialah dia dan beroleh faedah dalam persahabatan itu. Tetapi barangsiapa yang tinggal dalam dunia, lalu hatinya rindu dan perasaannya tersangkut kepadanya, akhirnya dia akan sengsara. Dia akan terbawa kepada suatu masa yang tidak dapat tertahankan deritanya.

Tafakur membawa kita kepada kebaikan dan berusaha mengerjakannya. Menyesal atas perbuatan jahat membawa kepada meninggalkan kejahatan itu. Barang yang fana walau bagaimanapun banyaknya, tidaklah dapat menyamai barang yang baqa (kekal), walaupun sedikit. Awasilah dirimu dari dunia yang cepat datang dan cepat pergi ini, dan yang penuh dengan tipuan.

Dunia ini bagaikan seorang janda tua yang telah bungkuk dan telah banyak bergaul dengan laki-laki.

Orang yang beriman berduka cita pada pagi hari dan berduka cita pada waktu sorenya, karena dia hidup diantara dua ketakutan.

---

[134] Abd al-Hakim Hasan, *Al-Tasawwuf Fi Syi'ri Al-'Arabi*, (Mesir: Anjalu Al-Misriyah,1954),h. 38

Takut mengenang dosa yang telah lampau, apakah gerangan azab balasan yang akan ditimpakan Tuhan kepadanya dan takut memikirkan ajal yang masih tinggi, karena tahu bahaya yang sedang mengancamnya.

Patutlah orang-orang insaf bahwa mati sedang mengancamnya dan kiamat akan menagih janjinya, dan di hadapan Allah ia akan diadilinya.

Banyak duka cita di dunia akan memperteguh semangat amal saleh.[135]

II. Sufyan ats-Tsauri

A. Biografi Sufyan ats-Tsauri

Nama lengkapnya adalah, Sufyan bin Said bin Masruq bin Rafi' bin Abdillah bin Muhabah bin Abi Abdillah bin Manqad bin Nashr bin Al-Harits bin Tsa'labah bin 'Amir bin Mulkan bin Tsur bin Abdumannat bin Adda bin Thabikhah bin 'Ilyas. Sufyan bin Sa'id ats-Tsauri lahir pada tahun 97 Hijriyah.[136] Ayahnya seorang ahli hadits ternama, dia adalah Said bin Masruq Ats-Tsauri. Ayahnya merupakan teman dari Asy Sya'bi dan Khaitsamah bin Abdirrahman. Keduanya termasuk para perawi Kufah yang dapat dipercaya. Mereka ini termasuk generasi Tabi'in yang terakhir. Said bin Masruq meriwayatkan hadits dari 'ulama enam', dan anak-anaknya juga menceritakan hadits darinya. Anak-anaknya tersebut adalah Sufyan Ats-Tsauri, Umar, Mubarak, Syu'bah bin Al-Hajjaj dan orang-orang selain mereka. Sufyan Ats Tsauri lahir di Kufah pada masa Khalifah Sulaiman bin Abdil Malik. Abu Nu'aim berkata, "Sufyan keluar dari Kufah pada tahun 155 Hijriyah dan tidak pernah kembali lagi."[137]

Ada riwayat yang mengatakan bahwa kesalehan Sufyan ats-Tsauri telah nampak sejak ia masih berada di dalam kandungan Ibunya. Suatu hari Ibunya sedang berada di atas loteng rumah. Si Ibu mengambil beberapa asinan yang sedang dijemur oleh teangganya,

---

[135] Hamka, *Tasawuf, Perkembangan Dan Pemurniannya.* (Jakarta:PT Pustaka Panjimas, 1994), h. 71-72.

[136] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), h. 165.

[137] Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf,* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 212

lantas asinan itu di makan oleh Ibunya. Tiba-tiba Sufyan ats-Tsauri yang masih berada di dalam rahim Ibunya menendang sedemikian kerasnya sehingga Ibunya mengira bahwa ia telah keguguran.[138]

Sufyan ats-Tsauri merupakan ulama hadis yang utama, tabi'in pilihan dan zahid,. Dalam hal meriwayatkan hadis, dia juga diberi gelar sebagai Amir al-Mu'minin dalam hal hadis.[139]

B. *Gerakan zuhud Sufyan ats-Tsauri*

Adapun zuhud menurut Sufyan ats-Tsauri adalah kosongnya hati dari hal-hal duniawi dan tidak berusaha mempertahankannya. Tidak dikatakan seorang yang zuhud bagi orang yang tangannya menghindar dari kenikmatan duniawi, namun hatinya sangat menginginkan dan senang kepadanya.[140]

Syu'aib bin Harb pernah mendengar Sufyan ats-Tsauri berkata kepada seseorang, yaitu ingatlah tiga perkara dariku, yaitu meski kamu membutuhkan orang untuk mengantarkan jenazah, namun janganlah kamu memintanya; meski kamu membutuhkan garam, namun janganlah kamu meminta kepada seseorang, karena roti yang kamu makan telah diberi garam pada saat diadoni; dan jika kamu membutuhkan air maka gunakanlah air secukupnya dengan mengucurkannya semestinya."

Sufyan ats-Tsauri juga memberikan isyarat agar senantiasa berlaku zuhud, karena menurutnya dengan berlaku zuhud, niscaya Allah akan menjaga hambanya dari kejelekan dunia, selain terkenal sebagai zahid dia juga seorang yang wara', karena wara' menurutya mampu meringankan hitungan amal kelak di hari perhitungan amal, Tinggalkan sesuatu yang meragukan dan kerjakanlah sesuatu yang sudah pasti. Sufyan ats-Tsauri juga mengajarkan agar meninggalkan sesuatu yang meragukan dan mengerjakan sesuatu yang sudah pasti

---

[138] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), h. 166.

[139] Hamka, *Tasauf, Perkembangan Dan Pemurniannya,* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1994), h. 77.

[140] Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf,* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 267.

serta mengganti keraguan dengan keyakinan, karena dengan begitu keselamatan dalam agama terpenuhi.

Pendirian beliau yang sangat kuat adalah tidak mau mendekati raja.[141] Menurutnya orang yang pantas di dekati adalah orang-orang yang mengingatkanmu untuk berdzikir kepada Allah, dengan orang-orang yang membuat kamu gemar beramal untuk akhirat, dan dengan orang-orang yang akan menambah ilmumu ketika kamu berbicara kepadanya.[142] Hal ini di sebabkan, karena ia hidup dizaman khalifah al-Manshur, yang mana kemegahan dan kemewahan masuk secara berlimpah ke dalam kerajaan sehingga menyebabkan umat Islam tenggelam dalam ke duniaan serta tidak dapat lagi di bedakan antara halal dan haram. Makanya hal inilah yang sangat pantang bagi beliau dan senantiasa menjaga muru'ah agar tidak mengemis kepada raja, berdasarkan sejarah beliau hanya sekali datang menghadap kepada khalifah al-Manshur, sebab dirasanya tidak ada faedah bercakap dengan dengan orang seperti itu, yang bermulut manis, tetapi rakyat kian lama kian menderita.[143]

III. Ibrahim bin Adham

A. Biografi Ibrahim bin Adham

Nama lengkapnya Ibrahim bin Adham bin Mansur bin Yazid al-Balakhi, biasa dipanggil Abu Ishaq dilahirkan dikota Balakh.[144] Ibrahim merupakan salah seorang keluarga bangsawan arab yang didalam legenda sufi disebutkan sebagai pangeran yang meninggalkan kerjaannya. Ia lahir di Khurasan pada tahun 112 H dan wafat di negeri persia kira-kira pada tahun 165 H.[145]

---

[141] Hamka, *Tasauf, Perkembangan Dan Pemurniannya,* (Jakarta:PT Pustaka Panjimas, 1994), h. 77.

[142] Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf,* (Jakarta:Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 270.

[143] Hamka, *Tasauf, Perkembangan Dan Pemurniannya,* (Jakarta:PT Pustaka Panjimas, 1994), h. 78.

[144] Balkh adalah daerah di bawah kekuasaan Khurasan, yang kemudian menjadi pusat kebudayaan dan keagamaan pada masa kerajaan Thakharistan. Dibuka oleh Ahmad bin Qais pada tahun 653 M.

[145] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung:Penerbit Pustaka, 2000), h.79.

Selama menjadi penguasa di wilayah Balkhi yang menggantikan ayahnya sebagai Amir, tiba-tiba selalu digoda oleh Malaikat, antara lain suatu ketika di atas atap istananya berkejar-kejaran dua anak remaja yang mencari untanya yang hilang. Setelah kedua anak itu dipaksa turun dari atap istana, lalu Ibrahim memarahinya dengan mengatakan, mana ada unta yang hilang di atas atap istana ini, suatu hal yang tidak bisa diterima oleh akal sehat. Kedua anak tersebut, membalas dengan mengatakan, mana ada penguasa yang dapat mendekatkan dirinya kepada Allah, padahal dia diliputi oleh kemewahan dunia. Tiba-tiba kedua anak itu menghilang seketika, kemudian Ibrahim berkeyakinan bahwa dia adalah dua malaikat yang berupaya menegur kesalahan dirinya.[146]

Ibrahim menyadari hal tersebut, sebagai suatu pelajaran besar baginya, sehingga ia memilih meletakkan jabatan sebagai penguasa di Propinsi Balkhi, lalu mengembara mencari guru tasawuf yang ditempati belajar dan menuntunnya untuk menekuni berbagai macam ibadah. Maka ia bertemu dan belajar di beberapa ulama besar; antara lain Imam Abu Hanifah (hidup 80-150 H/699-767 M), Sofyan al-Thauri (hidup 94-161 H), dan Fuadail bin 'Iyad (hidup 105-187 H/723-803 M).[147]

B. Gerakan Zuhud Ibrahim bin Adham

Sebagai seorang sufi, yang sebelumnya pernah menjadi penguasa yang diliputi kemewahan dunia, ia sering menyampaikan nasehatnya kepada beberapa putra raja dengan mengatakan. Jadikanlah Allah sebagai sahabatmu, lalu tinggalkan manusia jauh (dibelakangmu). Selanjutnya ia mengatakan, tasawuf adalah keindahan dan kebesaran hati menuju kepada kebebasan sejati, bukan kehidupan yang susah, bukan pula meninggalkan fitrah, tetapi tasawuf adalah pilihan yang benar, hidup zuhud, adil dan keutamaan yang dapat mengantarkan manusia kepada kesucian batin. Dan setelah manusia dapat meninggalkan taqwa, hingga hamba dapat beribadah dengan ikhlas. Maka memancarkanlah kesucian hati, untuk mendapatkan hikmah

---

[146] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), h. 80-82.

[147] M. Said Mursi. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah.* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 303

yang luar biasa dari Allah SWT.[148] Kisah ini selanjutnya memaparkan bagaimana ia mengembara dari suatu tempat ketempat lain dalam upaya menemukan jalan hidup yang halal. Akhiranya ia hidup dari bekerja sebagai tukang kebun di Syria. Namun akhirnya, orang tahu juga siapa dia sebenarnya. Maka pergilah dan hiduplah ia digurun.[149]

Ibrahim bin Adham adalah salah seorang zahid di Khurasan yang sangat menonjol di zamannya. Kendatipun dia putera seorang raja dan pangeran kerajaan Balkh, dia tidak terpesona oleh kekuasaan dan kerajaan yang dibawahinya. Dia lebih suka memakai baju bulu domba yang kasar dan mengarahkan pandangannya ke negri Syam (Syria), dimana ia hidup sebagai penjaga kebun dan kerja kasar lainnya.[150]

Dikisahkan bahwa suatu ketika ia ditanya: "Mengapa anda menjauhi orang banyak?" Dia menjawab: "Kupegang teguh agama didadaku. Dengannya aku lari dari satu negeri ke negeri yang lain, dari bumi yang kutinggalkan menuju bumi yang akan kudatangi. Setiap orang yang melihatku menyangka aku seorang pengembala atau orang gila. Hal ini kulakukan dengan harapan aku bisa memelihara kehidupan beragamaku dari godaan setan dan menjaga keimananku, sehingga selamat sampai ke pintu gerbang kematian.[151] Juga suatu hari Ibrahim sedang menjaga tanaman anggur. Seorang tentara lewat, dan meminta, anggur yang ia jaga, lantas ia tidak mau memberikan karena tidak ada izin dari pemiliknya, seketika tentara tersebut memukul Ibrahim, namun demikian Ibrahim justru menyodorkan kepalanya, sembari berkata, "Pukullah kepala yang selalu maksiat kepada Allah swt. Ini.[152]

---

[148] M. Said Mursi. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah.* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 306

[149]M. Said Mursi. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah.* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 307

[150] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung:Penerbit Pustaka, 2000), h.81

[151] M. Said Mursi. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah.* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 307

[152] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung:Penerbit Pustaka, 2000), h.80.

Adapun nasehat tentang kezuhudan Ibrahim bin Adham, yaitu[153]

Menutup pintu nikmat dan membuka pintu bencana.
Menutup pintu kemuliaan dan membuka pintu kehinaan.
Menutup pintu istirahat dan membuka pintu ketekunan.
Menutup pintu tidur dan membuka pintu jaga.
Menutup pintu kekayaan dan membuka pintu kefakiran.
Menutup pintu angan-angan dan membuka pintu persiapan kematian.

IV. *Al-Hallaj*

A. *Biografi Al-Hallaj*

Nama lengkapnnya adalah Muglis Al-Husain bin Mansur bin Muhammad Al-Baidawiy, lahir 144 H/858 M, di Al-Tur dekat Al-Baida Persia. Al-Hallaj adalah sebuah gelar kepada kemampuannya berbicara tentang hati paling dalalm (*sirr*), yaitu alat sufi untuk melihat Tuhan-manusia, sekaligus ia dapat memberitahukan isi hati (*Hallaj al-asrar*). Menurut suatu pendapat, nama itu dikaitkan dengan profesi ayahnya sebagai tukang sisir wol (wool carder). Sebelum umur 12 tahun ia telah menghafal Al-Qur'an. Pendidikan sufi ditekuninya antara 873-897M. Sejak umur 16 tahun dimulainya pendidikan sufi di sekolah Sahel Al Tustari di Tustar, pendidikan di lanjutkan di Basra dan berguru pada 'Amr bin 'Usman Al-Makkiy. Di sana ia mengawini Ummu Al-Husain, putra Abu Ya'qub Al Aqta'iy, seorang sufi.[154] Dari pernikahannya ia dikaruniai tiga orang anak, dua orang anak laki-laki dan seorang anak perempuan,[155] pada saat itu ia mulai mendapat pengaruh Syi'ah (al-Hallaj juga ada hubungan kekerabatan dengan 'Ali bin Abi Talib)[156], meskipun ia tetap memimpin kehidupan sufi Sunni.[157]

---

[153] Anas Mahyuddin, *Warisan Para Auliya'* (Bandung:Penerbit Pustaka, 2000), h.85

[154] Lihat, Hosein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 348.

[155] Muhammad Yasir Syaraf, *Harakah al-Tasawuf al-Islamiy* (Mesir: al-Haiah al-'Ammah Li al-Kitab, 1986), h. 163.

[156] Kamil Mustafa al-Syaiby, *Al-Silah baina al-Tasawuf wa al-Tasyyi'*, (Cet, II; Kairo: Dar al-Ma'arif, 119), h. 367.

[157] Dep. Agama RI., *Ensiklopedi.*,(Jakarta, 1992/1993) h. 339

Sekitar 46 buah buku dan risalah telah di tulis oleh al-Hallaj, menurut penulis Fihrist, dia pernah melaksanakan ibadah haji ke Mekkah tiga kali dan pernah berkunjung ke India dan Turkestan,[158] Transoxania. Ia pergi ke India untuk mempelajari sihir dengan tali, yakni seutas tali dilemparkan ke udara dan si penyihir menaiki tali itu dan menghilang. Oleh sebab itu kaum ulama menganggapnya sebagai tukang sulap, ahli sihir, penipu dan megalomaniak akan tetapi al-Gazaliy, *Hujjah al-Islam*, dalam bukunnya Miskat al-Anwar, membersihkan dari tuduhan itu dengan menjelaskan bahwa ucapan-ucapan itu memang mengagumkan, jauh sekali dari makna nyata menurut bahasa Arab.[159]

Al-Hallaj menyuruh manusia menyatu dengan Tuhan melalui cinta dan pengetahuannya. Akhirnya dia menetap di kota Bagdad dan mengajar di tempat-tempat umum dii kota itu. Al-Hallaj merasakan sikap permusuhan para pemuka agama dalam kegiatan tersebut. Dia ditahan dan dipenjarakan sekitar 9 tahun, dan akhirnya menjalani proses pengadilan istimewa, kemudian dijatuhi hukuman mati atas tuduhan kafir. Dalam keadaan yang sangat mengerikan, kaki dan tangan dipotong dan hal ini dipertontonkan kepada khalayak untuk untuk menjadi peringatan bagi mereka. Akhirnya dia dipenggal, tubuhnya di bakar dan abunya ditaburkan di atas sungai Tigris.[160] Selain. Karena ajarannya tasawufnya yang konterofersial, dikatakan juga, bahwa al-Hallaj dihukum mati kemungkinan karena dia mempunyai hubungan dengan golongan Syiah Ekstrem (kaum *qaramitah*), yang banyak menetang pemerintahan Bani Abbas kala itu.[161]

B. *Konsep Ajaran Al-Hallaj*

Konsep ajaran Al-Hallaj adalah persatuan dengan Tuhan dalam bentuk *al-hulul* (mengambil tempat). Menurut falsafahnya Tuhan

---

[158] *Ibid.*, h. 348

[159] C. A. Qadir, *Philosophy and Science in The Islamic World.* Diterjemahkan oleh Hasan Basri, *Filsafat fan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam* (Ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989)h. 102.

[160] Dep. Agama RI., *Ensiklopedi.*, h. 339

[161] *Op. cit.*, Harun Nasution, jil. 2, h. 84.

mempunyai sifat kemanusiaan dan manusia sendiri mempunyai sifat ke-Tuhanan, *nasut* dan *lahut*.[162]

Teori *nasut* dan *lahut* ini berangkat dari pemahamannya tentang proses kejadian manusia, Al-Hallaj berpendapat, bahwa Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan Tuhan sebagai *copy* dari diri-Nya-*surah min nafsih*- dengan segenap sifat-sifat kebenaran-Nya. Al-Hallaj berpendapat bahwa dalam diri manusia sebenarnya ada sifat-sifat ke-Tuhanan.

Sebelum Tuhan menjadikan makhluk, ia hanya melihat dirinya sendir -تجلى الحق لنفسه-. Dalam kesendiriannya itu terjadi dialog antara Tuhan dengan dirinya sendiri tanpa kata-kata dan huruf-huruf. Yang dilihat hanyalah kemuliaan dan ketinggian Zat-Nya. Allah melihat kepada zat-Nya dan Diapun cinta pada zat-Nya sendiri, cinta yang dapat disifatkan, dan cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dari yang banyak ini. Ia pun mengeluarkan dari yang tiada menjadi ada (ex nihilo) bentuk (copy) dari diri-Nya. Yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk itu adalah Adam.[163]

Dasar filsafat ini adalah "Tuhan menciptakan Adam menurut bentuk-Nya. Dengan demikian dalam Adam terdapat bentuk Tuhan dan selanjutnya dalam Tuhan terdapat pula bentuk Adam.[164]

Bahwa Allah memberi perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam, Karena yang berhak untuk diberi sujud hanya Allah, maka Al-Hallaj memahami bahwa dalam diri Adam sebenarnya ada unsurke-Tuhanan. Jika *nasut* Allah mengandung tabiat seperti manusia yang terdiri atas roh dan jasad, *lahut* tidak dapat bersatu dengan manusia kecuali dengan cara menempati tubuh setelah sifat-sifat kemanusiaannya hilang seperti yang terjadi pada diri Isa.[165]

Persatuan antara manusia dengan Tuhan dapat terjadi yang diistilahkan dengan al-*hulul*. *Al-hulul* dalam tasawuf adalah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu

---

[162] *Ibid*, h. 86-87

[163] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam* (Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 88.

[164] *Op. Cit.*, h. 86-87.

[165] Lihat, Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1997), h. 240.

untuk mengambil tempat di dalamnya. Tetapi seorang sufi harus terlebih dahulu menghancurkan sifat-sifat kemanusiaannya, sehingga yang terdapat dalam dirinya hanyalah sifat-sifat ke-Tuhanan. Ketika itulah Tuhan mengambil tempat dalam diri sufi tersebut.[166]

Dalam bait-bait puisi rumi menjelaskan *hulul*-nya Al-Hallaj:

Ia menjadi Nuh, yang dengan do'anya dunia tenggelam

Sambil Ia pergi ke Ark

Ia menjadi Ibrahim, yang hadir di tengah kobaran api

Segera menjadi Isa dan naik ke Kubah Surga

Bukan, bukan! Dia jugalah yang berseru dalam bentuk manusia:

"Ana al-Haqq"

Ia yang memanjat tiang gantungan bukanlah Mansyur, seperti yang di bayangkan orang yang naif.[167]

Al-Hallaj mengungkapkakkn dalam salah satu puisinya:

Jiwa itu bercampur kedalam jiwaku ibarat anggur yang bercampur air murni

Apabila sesuatu menyentuh-Mu, akan pula menyentuhku

Wahai di dalam segala hal Engakau adalah aku

Dan lagi,

Aku adalah Dia yang kucintai

Dan Dia yang kucintai adalah aku

Kami adalah dua jiwa yang bersemayam dalam satu raga

---

[166] *Ibid.*, h. 87.

[167] Sri Muryanto, *Manunggaling Kawula-Gusti* (Cet. II; Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), h. 40.

Jika engkau melihatku, engkaupun melihat Dia

Dan jika engkau melihat Dia

Engkau akan melihat kami

Ungkapan lain dari Al-Hallaj:

رأيت ربي بعين قلبي فقلت من أنت؟ قال: أنت

Aku melihat Tuhan-ku dengan mata hatiku

Dan aku berkata: "Siapakah engkau?" Dia berkata: "Engkau".[168]

Dikisahkan pada suatu hari Al-Hallaj berjumpa dengan Junayd. Al-Hallaj berkata di hadapannya: *"Ana al-Haqq"* (Akulah Sang Kebenaran)."Tidak!" Jawab Junayd, "Engkau hanya alat kebenaran". Selanjutnya ia berkata lagi: "Tiang gantungan akan ternoda dengan darahmu!"[169]

Ungkapan *"Ana al-Haqq"* pada hakikatnya bukanlah perkataan Al-Hallaj sendiri melainkan perkataan Tuhan. Ungkapan itu tidak dikatakan bahwa Al-Hallaj mengaku dirinya Tuhan, namun ia hanya penyambung firman Tuhan. Pemahaman ini dapat dibuktikan dalam ungkapan Al-Hallaj tentang *"Ana al-Haqq"* terdapat dalam syair berikut ini:

"Aku adalah rahasia yang maha benar, dan bukan Yang Maha Benar itu aku, aku hanya satu dari yang benar, maka bedakanlah antara kami".[170]

Menurut Al-Hallaj, apabila jiwa seseorang telah suci dalam menempuh hidup kerohanian, akan naiklah tingkat hidupnya dari satu maqam ke maqam yang lain. Setelah sampai kepada tingkatan yang

---

[168] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah at-tasawwuf al-Islamy*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1119) h. 258

[169] Sri Muryanto, *Op. Cit.*, h. 38.

[170] A. Mustaf, *Akhlak Tasawuf*, (Cet. II; Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), h. 271-272.

paling tinggi, maka Tuhan akan menjelma dalam dirinya, sehingga apa yang dilakukannya merupakan perbuatan Tuhan.

Akan tetapi perkataan Al-Hallaj tidaklah dapat dipahami seperti apa yang tersurat, karena pada kesempatan tertentu dia akan menyatakan tentang persatuan itu, namun pada kesempatan yang lain di berkata:

"Keinsananku tenggelam ke dalam ke-Tuhanan-Mu, tetapi tidaklah mungkin percampuran. Sebab ke-Tuhanan-Mu itu senantiasa menguasai keinsananku". Demikian pula ia pernah berkata: "Barang siapa yang menyangka bahwa ke-Tuhan-an bercampur dengan keinsanan atau keinsanan bercampur dengan ke-Tuhan-an maka kafirlah orang itu. Sebab Allah tidaklah serupa dengan manusia".[171]

Dari ungkapan di atas jelas bahwa ungkapan *ana al-haqq* bukanlah bermakna tekstual, namun pada hakikatnya kata-kata tersebut adalah kata-kata Tuhan yang ia ucapkan melalui lidahnya. Al-Hallaj mengucapkan kata-kata itu sebagai akibat suatu keadaan batin yang meluap-luap dan dapat membuatnya tenggelam dalam pesona ketika berhubungan dengan Ilahi, sehingga ia kehilangan segala kesadaran akan dirinya sendiri dan bahkan segala wujud fenomena.

Berdasarkan analisa para ahli tentang Al-Hallaj, sekurang-kurangnya ada dua alasan Al-Hallaj mengungkapkan kata-kata yang sangat kontroversial ini.

Kemungkinan pertama bisa muncul karena ungkapan rasa cinta yang sangat mendalam kepada Ilahi sampai pada titik kulminasi, sehingga sang pengucap tidak sadar telah mengucapkan kata sakral itu.

Kalimat itu merupakan ucapan Ilahi sendiri. Artinya ada kekuatan di luar sang sufi untuk menggunakan sarana pada diri sang sufi untuk menyatakan sesuatu. Yaitu kemungkinan Allah "meminjam" mulut Al-Hallaj untuk mengekspresikan ke-Ilahian Allah pada dunia.[172]

Nicholson dalam bukunya menuliskan bahwa Doktrin pribadi pemenuhan semacam ini dalam bentuk khusus seperti dikemukakan oleh Al-Hallaj, tampaknya merupakan kelanjutan dari doktrin kenasranian, sehingga ketika dilihat dari sudut pandang yang lain, ini

---

[171] Ibrahim Hilal, *Al-Tasawuf Baina al-Din wa al-Falsafah* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1979), h. 76.

[172] *Ibid.*, h. 39.

merupakan bahan yang amat merisaukan. Kaum sufi yang ortodoks dan sebagian kaum sufi menolaknya dengan anggapan sangat berlebihan. Tetapi ada juga yang menjernihkannya. Tiga lajur pertahan yang mereka gunakan adalah:

Al-Hallaj tidak melakukan dosa terhadap kebenaran, tetapi ia dihukum karena tindakan yang dipandang bertentangan dengan hukum. Ia telah membuka rahasia Tuhan dengan mengumumkan segala yang dianggap sebagai misteri yang tinggi, yang seyogyanya hanya boleh diketahui oleh orang-orang terpilih saja.

Al-Hallaj berbicara di bawah pengaruh ketidaksadaran dari ekstase. Ia membayangkan dirinya telah bersatu dengan inti Ilahi. Padahal dalam kenyataannya ia hanya bersatu dengan salah satu sifat Ilahi.

Al-Hallaj mengumumkan bahwa tidak ada pemisah antara Tuhan dengan makhluk-Nya. Menurutnya, manusia sepenuhnya telah melampaui peristiwa diri melalui dirinya yang nyata, adalah Tuhan.[173]

V. AL-GHAZALI

A. *Biografi Imam Al-Ghazali*

Al-Ghazali dengan nama lengkap Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, lahir pada tahun 450 H/1058 M di Ghazaleh, sebuah kota kecil terletak di Thus wilayah Khurasan Iran, yang kini dikenal dengan sebutan Meshed. Di kota ini dia meninggal dan dikebumikan pada tahun 505 H/111 M.[174] Masa kecilnya di awali dengan belajar tentang ilmu fiqhi pada Imam Haramain Al-Juwaini di Naisapur. Di samping memperdalam ilmu fiqhi juga memperdalam pengetahuannya tentang ilmu kalam dan mantiq, oleh karena potensi intelektualnya yang tinggi, maka oleh wasir al-Muluk ia diangkat sebagai guru besar pada Universitas al-Nizhamiyah.[175]

---

[173] Reynold A. Nicholson, *The Mistics of Islam*. Diterjemahkan oleh Tim penerjemah BA, Mistik dalam Islam (Cet. II: PT. Bumi Aksara, 2002), h. 114-115.

[174] Muhammad Amin Farsyakh, *Mansurah Abakira al-Islam*, (Cet. I; Beirut: Dar al-Fikri, 1992), h. 109.

[175] Abu Hamid Al-Gazaki, *Mutiara Ihya Ulum ad-Din*, (Cet. II; Bandung: Mizan), h. 9.

Empat tahun Imam Al-Ghazali memangku jabatan tersebut, berbagai pengalaman tentang pengetahuan dan fasilitas kehidupanduniawi yang cukup sehingga kesempatan ini digunakan untuk banyak menulis buku ilmiyah dan filsafat. Namun, kondisi seperti ini secara psikologis tidak selamanya bisa menentramkan Al-Ghazali. Di dalam jiwanya mulai muncul keraguan mempertanyakan ilmu pengetahuan yang sebenarnya, mempertanyakan pola hidup yang diridhai Allah SWT dan daya serap serta kemampuan akal dalam mencapai kebenaran. Kondisi ini yang memotivasinya sehingga meninggalkan Baghdad menuju kota Al-Quds, Mekkah, Damaskus dan tinggal di Damaskus untuk belajar dan beribadah.[176]

Dari pengembaraan spiritual mengantarnya menemukan jalan yang menemukan kepuasan batinnya, yakni jalan sufi sehingga ia tidak lagi menghandalkan akal semata-mata, tetapi di samping menghandalkan rasionalitas juga spritualitas, yaitu pancaran nur Ilahiyah. Sebelum meletakkan jabatan guru besar pada Universitas Nizhamiyah, ia menulis buku *Ihya Ulum ad-Din.* Setelah penulisan buku itu ia kembali ke Baghdad, kemudian mengadakan majelis pengajaran dan menerangkan isi dan maksud dari kitabnya itu. tetapi karena ada desakan dari penguasa waktu itu. Al-Ghazali diminta kembali ke Naisabur dan mengajar di perguruan tinggi Nizamiyah. Pekerjaan ini hanya berlangsung dua tahun, untuk akhirnya kembali ke kampong halaman asalnya, Thus. Di kampungnya Al-Ghazali mendirikan sebuah sekolah yang berada di samping rumahnya, untuk belajar para fuqaha dan para mutashawwifin (ahli tasawuf).[177]

B. *Tasawuf Imam Al-Ghazali*

Al-Ghazali dikenal sebagia orang yang haus akan segala ilmu pengetahuan. Ia berusaha sekeras mungkin agar dapat mencapai suatu keyakinan dan mengetahui hakikat segala sesuatu. Sehingga senantiasa ia bersikap kritis dan kadangkala ia tidak percaya terhadap adanya kebenaran semua macam pengetahuan, kecuali yang bersifat inderawi

---

[176] Abu al-Wafa al-Taftazanny, Mudharat *Fi al-Tasauf al-Islamiy*, (Cet.I; Kairo: Dar al-Aukafal Araby, 1980), h. 118-119.

[177] Mustofa, *Filsafat Islam*, (Cet. IV; Bandung : Pustaka Setia, 1997), h. 215-216.

dan pengetahuan hakikat (oxioma atau sangat mendasar). Namun pada kedua pengetahuan ini pun ia tidak percaya (skeptis).[178]

Tercatat dalam sejarah filsafat Islam. Al-Ghazali dikenal sebagai orang yang pada mulanya tidak percaya atau ragu terhadap segala-galanya. Perasaan ragu kelihatannya timbul dalam dirinya dari pelajaran ilmu kalam atau teologi yang diperolehnya dari Al-Juwaini. Sebagaimana diketahui dalam ilmu kalam terdapat beberapa aliran yang saling bertentangan. Timbullah pertanyaan dalam diri Al-Ghazali, aliran manakah yang betul-betul benar di antara semua aliran itu? Ia ingin mencari kebenaran yang diyakininya betul-betul merupakan kebenaran, seperti kebenaran sepuluh lebih banyak dari tiga. Setelah Al-Ghazali melihat bahwa ahli ilmu kalam, filosof dan kaum bathiniyyah tidak mampu mengantarkannya mencapai keyakinan dan hakikat, maka ia melirik tasawuf yang menurut pandangannya adalah harapan terakhir yang bisa memberinya kebahagiaan dan keyakinan. Ia mengatakan, "Setelah aku mempelajari ilmu-ilmu ini (ilmu kalam, filsafat, dan ajaran bathiniyyah), aku mulai menempuh jalan para sufi."[179]

Menurut Al-Ghazali, tasawuf adalah jalan (thariq) ditempuh dengan mempersembahkan kegiatan mujahadah (perjuangan) dan menghapus sifat-sifat tercela dan memutuskan semua ketergantungan dengan makhluk, serta menyongsong esensi cita-cita bertemu Allah. Jika tujuan itu tercapai, maka Allah-lah yang menjadi penguasa dan pengendali hati hamba-Nya. Dan Dia menerangi hamba-Nya dengan cahaya ilmu. "Jika Allah berkenan mengurusi hati hamba-Nya, maka Dia akan menambahkan rahmat pada hati tersebut, cahaya hati tersebut akan bersinar cemerlang, dada menjadi lapang, terbuak baginya rahasia kekuasaan Allah, hijab yang menghalangi kemuliaan hati akan terbuka dengan kelembutan rahmat, serta hakikat masalah-masalah ketuhanan akan tersibak." Jika semua ini telah dicapai, maka seorang sufi telah mencapai derajat musyahadah yang menjadi tujuan tasawuf.[180]

---

[178] Mustofa, *Op.Cit.*, h. 224.

[179] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), h. 31-32.

[180] Sayyid Ahmad Abdul Fattah, *Tasawuf Antara al-Gazali dan Ibnu Taimiyah*,(Jakarta : Khalifah, 2005),h. 96-107.

Menurut Al-Ghazali, pada waktu berjaga (tidak tidur) masih disangsikan kebenaran yang diperoleh lewat indera maupun akal pikiran. Karena apakah memang benar dipercayai sesuatu yang nyata jika dibandingkan keadaan yang dialami? Sebab bisa saja datang suatu keadaan baru dimana hubungannya dengan diwaktu jagamu, sama antara hubungan di waktu jagamu dengan keadaan baru, yang tidak lain hanyalah mimpi belaka. Jika keadaan baru hilang, maka engkau baru yakin bahwa semua yang diangan-angankan olehmu dengan akal pikiranmu hanyalah hayalan belaka.[181]

Dalam kehidupan orang tasawuf, keadaan baru itu mungkin sebagai apa yang disebut dengan ahwal (keadaan mereka), karena dalam keadaan itu yang mereka miliki, yaitu setelah tenggelam dalam dirinya dan terlepas dari alam inderanya, mereka bisa menyaksikan, menurut pengakuan mereka terhadap hal-hal yang tidak sesuai dengan alam pikiran. Inilah yang mungkin disebut dengan keadaan mati. Sebagaimana sabda Rasulullah yang berbunyi : "Manusia ini tidur dan kalau mereka sudah mati, maka mereka baru bangun." Jadi kehidupan di dunia ini bagaikan tidur jika dibandingkan dengan akhirat. Apabila manusia mati, baru akan Nampak kepada mereka bahwa segala sesuatu berlainan dengan apa yang disaksikan pada saat itu.[182]

J Obermenn, dalam bukunya *Der philosophischeund Religious Subyektivismus Ghazalia* (kepribadiaan yang dimliki oleh Al-Ghazali berdasarkan atas rasa yang memancar dalam hati, bagaikan sumber air bersih atau jernih, bukan dari penyelidikan akal, tidak pula dari hasil argumen-argumen ilmu kalam.[183]

Ajaran tasawuf Al-Ghazali sebenarnya telah mapan dalam bentuk pengalamn pribadi dan dalam pengembaraannya telah mencapai tingkatan pencerahan dan mengalami pengalaman rohani yang diyakininya telah sampai pada tingkat ma'rifah, yaitu pengalaman langsung mengenal Allah yang tidak diungkapkan. Pengalaman pribadi

---

[181] Mustofa, *Op.Cit*,. h. 226.
[182] Ahmad Hanafi, *Op.Cit*,. h. 139-140.
[183] Mustofa, *OP.Cit.*, h. 227.

ini merupakan jaminan dalam pengajaran tasawufnya karena diperoleh melalui penghambaan diri secara total kepada kebenaran (al-haq).[184]

Dalam tasawuf, Al-Ghazali memperkenalkan dan memberikan pandangan terhadap beberapa hal, di antaranya,

C. Konsep Ma'rifah Imam Al-Ghazali

Al-Ghazali memperkenalkan paham ma'rifah, namun berbeda dengan ma'rifah yang dibawa oleh Zannun Al-Misri dan atas jasanya tasawuf dapat diterima di kalangan ahli syariat, untuk sampai kepada tingkat ma'rifah seorang sufi harus melalui proses yang dikenal dengan istilah maqamat. Dalam kitabnya *Ihya Ulum ad-Din*, Al-Ghazali menyebut maqamat tersebut sebagi taubat, sabar, kefakiran, zuhud, tawakkal, ma'rifah, cinta dan kerelaan.[185]

Ma'rifah ialah mengetahui rahasia Tuhan dan ajaran-Nya, mengenal segala yang ada. Bagi Al-Ghazali ma'rifah itu bersifat fitrah yang berpusat di dalam hati (qalb). Oleh sebab itu secara fitrah semua hati mampu mengenal al-haq. Dia merupakan wadah penampung amanah yang dititipkan Allah pada manusia, yaitu ma'rifah dan tauhid (keesaan Allah). Namun hati yang dimaksudkan disini bukan yang bersifat materi yang berada disebelah kiri pada dada manusia, akan tetapi ia merupakan *latifah rabbaniyah ruhaniyah* dan merupakan hakikat manusia. Di sisi lain ia menggambarkan bahwa hati itu laksana cermin, ma'rifah merupakan kilas balik dari gambaran al-haq dalam cermin itu. oleh karena itu, jika hati (qalb) tidak bersih maka ia tidak akan mampu menangkap hakikat ilmu (kebenaran).[186]

Bagi Al-Ghazali rasio manusia tidak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan, sedang hati (qalb) bisa mengetahui hakikat segala sesuatu dan mampu mengetahui rahasia Tuhan. Ketika qalbu bersih di waktu itulah Tuhan menurunkan cahaya-Nya kepada seorang sufi, sehingga yang dilihatnya hanyalah Tuhan dan disinilah menunjukkan bahwa seseorang telah sampai ketingkat ma;rifah. Ma'rifah serupa ini diakui oleh ahli sunnah yang

---

[184] Margareth Smith, *Al-Ghazali The Mystic*, Terjemahan : Amrouni, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam Al-Ghazali*, (Cet. I; Jakarta : Riora Cipta, 2000), h. 41.

[185] Harun Nasution, *Op. Cit.*, h. 62.

[186] Abu al-Wafa al-Taftazanny, *Op. Cit.*.

menyebabkan tasawuf diterima bagi kaum syariat, yang sebelumnya ditentang oleh mereka karena telah menyeleweng dari ajaran-ajaran Islam.[187]

Ma'rifah teratas dari mahabbah (dalam urutannya), karena mahabbah timbul dari ma'rifah. Berbeda dengan pendapat Rabiah al-Adawiyah, bahwa mahabbah adalah bentuk cinta seseorang yang timbul dari rahmat Tuhan kepada hamba-Nya, antara lain berupa kesenangan hidup dan rezeki. Kerangka tersebut menunjukkan bahwa ma'rifah dan mahabbah adalah setinggi-tingginya rahmat yang dicapai oleh seorang sufi.

D. Pengetahuan Intuisi

Menurut Al-Ghazali, pengetahuan yang dapat membebaskan dari keraguan adalah pengetahuan intuisi (ma'rifah hadsiyah) atau isyraqiyah (illuminisme). Tetapi apakah sesungguhnya yang dimaksud dengan pengetahuan intuisi itu?

Al-Ghazali menjelaskan pengetahuan intuisi sebagai ilmu yang memperkenalkan seseorang pada masalah-masalah yang tidak dapat dibuktikan kebenarannya, tapi ia tidak meragukan kebenarannya. Ia tidak dapat mengajarkan ilmu ini pada orang lain jika orang lain itu tidak menempuh jalan yang pernah ditempuhnya. Artinya, ia tidak dapat membuktikan kebenaran pengetahuan yang didapatkannya itu dengan logika. Tetapi, ia sendiri tidak meragukan kebenarannya, karena pengetahuan intuisi memberikan keyakinan mutlak. Menurutnya, pengetahuan semacam ini dapat dicari. Al-Ghazali juga menyebut pengetahuan intuisi sebagai cahaya yang ditanamkan Allah dalam dadanya, pengetahuan intuisi bukanlah keyakinan seseorang awam yang didapatkannya secara turun-temurun dan taklid. Pengetahuan intuisi bukan pula ilmu yang didapatkan dengan cara debat untuk membela pendapat sendiri sebagaimana yang dilakukan para ahli ilmu kalam. Tetapi, ia adalah ragam keyakinan yang merupakan buah dan cahaya yang ditanamkan Allah dalam hati hamba yang mensucikan batinnya dan segala kotoran. Dengan cahaya yang telah dianugerahkan Allah, akal telah bersih dan suci, artinya terlepas dari segala campur

---

[187] Harun Nasution, *Op. Cit.*, h. 78.

tangan indera dan keraguan. Akal meminjam cahaya dari Allah. Jika cahaya menerangi akal, maka sesungguhnya Allah telah mengirimkan cahaya tadi. Akal akan mengambil cahaya dari cahaya hakiki.[188]

E. Ittihad dan Hulul

Islam sebagai agama yang lengkap dan utuh memberi tempat sekaligus kepada jenis penghayatan keagamaan eksoterik, yang bersifat lahiri. Dan jenis penghayatan esoteric, yang bersifat batini. Dalam perkembangan pemikiran Islam, jenis penghayatan keagamaan yang bersifat batini berkembang menjadi ilmu tersendiri yang dinamakan tasawuf. Tasawuf mempunyai segi-segi yang luas. Inti ajaran tasawuf berlainan, selain mengajak kaum muslimin untuk memperhatikan persoalan kesucian jiwa, mendekatkan diri kepada Allah dengan sedekat-dekatnya dan merasakan kehadiran Allah serta melihat-Nya dengan mata hati, bahkan merasakan persatuan dengan Allah. Dalam tasawuf dirumuskan dalam bentuk Ittihad dan Hulul.

Ittihad adalah kesatuan, ittihad dapat diartikan sebagai tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi setelah mencapai tingkat kefanaan, merasa dirinya bersatu dengan Tuhan (al-ittihad). Sementara hulul, bisa berarti Tuhan mengambil wadah dalam diri manusia atau dua ruh bertempat dalam sebuah tubuh.

Dengan menempatkan al-qurb sebagai ujung sufisme, Al-Ghazali menolak konsep ittihad dan hulul bila kedua paham itu diartikan sebagai bersifat hakiki. Penolakannya terhadap konsep ini bukan saja didasarkan pada argument-argumen rasional, tetapi juga argument teologis. Singkat argumen itu, bahwa ittihad dan hulul hakiki itu keberadannya dimustahilkan oleh akal sehat, dan bahkan bertentangan dengan prinsip tauhid dalam akidah Islam. Tetapi, secara implicit, tampaknya Al-Ghazali tidak menoalak dan ia menerima keberadaan ittihad dan hulul, kalau keduanya dipahami sebagai bersifat majadzi (kiasan) semata. Kesan ini muncul setelah ia menyatakan bahwa mukasyafah, terbukanya tabir antara manusia dan Tuhan lebih baik disembunyikan.[189]

---

[188] Sayyid Ahmad Abdul Fattah, *Op.Cit.*, h. 156-157.

[189] Muniron, *Pandangan Al-Ghazali Tentang Ittihad dan Hulul*, Jurnal Paramadina, Vol.1, No.2, 1999.

VI. *Abu Yazid al-Bustami*

A. *Biogafi Abu Yazid al-Bustami*

Abu Yazid al-Bustami lahir di Bustam, bagian timur laut Persia tahun: 188 H-261 H/874 -947 M. Nama lengkapnya adalah Abu Yazid Thaifur bin Isa bin Adam bin Surusyan. Semasa kecilnya ia dipanggil Thaifur, kakeknya bernama Surusyan yang menganut ajaran Zoroaster yang telah memeluk Islam dan ayahnya salah seorang tokoh masyarakat di Bustam.[190]

Keluarga Abu Yazid termasuk keluarga yang berada di daerahnya tetapi ia lebih memilih hidup sederhana. Sejak dalam kandungan ibunya, konon kabarnya Abu Yazid telah mempunyai kelainan. Ibunya berkata bahwa ketika dalam perutnya, Abu Yazid akan memberontak sehingga ibunya muntah kalau menyantap makanan yang diragukan kehalalannya.

Sewaktu menginjak usia remaja, Abu Yazid terkenal sebagai murid yang pandai dan seorang anak yang patuh mengikuti perintah agama dan berbakti kepada orang tuanya, suatu kali gurunya menerangkan suatu ayat dari surat Luqman yang berbunyi : "*berterima kasihlah kepada Aku dan kepada kedua orang tuamu*" ayat ini sangat menggetarkan hati Abu Yazid. Ia kemudian berhenti belajar dan pulang untuk menemui ibunya, sikapnya ini menggambarkan bahwa ia selalu berusaha memenuhi setiap panggilan Allah.

Perjalanan Abu Yazid untuk menjadi seorang sufi memakan waktu puluhan tahun, sebelum membuktikan dirinya sebagai seorang sufi, ia terlebih dahulu telah menjadi seorang fakih dari madzhab Hanafi. Salah seorang gurunya yang terkenal adalah Abu Ali As-Sindi, ia mengajarkan ilmu tauhid, ilmu hakikat dan ilmu lainnya kepada Abu Yazid. Hanya saja ajaran sufi Abu Yazid tidak ditemukan dalam bentuk buku.

Dalam perjalanan kehidupan Zuhud, selama 13 tahun, Abu Yazid mengembara di gurun-gurun pasir di Syam, hanya dengan tidur, makan, dan minum yang sedikit sekali.

---

[190] Rosihan Anwar, dan Mukhtar Solihin, *Op. Cit.* h. 130

Abu Yazid hidup dalam keluarga yang taat beragama, ibunya seorang yang taat dan zahidah, dua saudaranya Ali dan Adam termasuk sufi meskipun tidak terkenal sebagaimana Abu Yazid.

Abu Yazid dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama, sejak kecil kehidupannya sudah dikenal saleh. Ibunya secara teratur mengirimnya ke masjid untuk belajar ilmu-ilmu agama. Setelah besar ia melanjutkan pendidikannya ke berbagai daerah. Ia belajar agama menurut mazhab Hanafi.

Setelah itu, ia memperoleh pelajaran ilmu tauhid. Namun pada akhirnya kehidupannya berubah dan memasuki dunia tasawuf.

Abu Yazid adalah orang yang pertama yang mempopulerkan sebutan al-*Fana* dan al-*Baqa* dalam tasawuf. Ia adalah syaikh yang paling tinggi maqam dan kemuliannya, ia sangat istimewa di kalangan kaum sufi. Ia diakui salah satu sufi terbesar. Karena ia menggabungkan penolakan kesenangan dunia yang ketat dan kepada Tuhan pada agama dengan gaya intelektual yang luar biasa.

Abu Yazid pernah berkata: "Kalau kamu lihat seseorang sanggup melakukan pekerjaan keramat yang besar-besar, walaupun ia sanggup terbang ke udara, maka janganlah kamu tertipu sebelum kamu lihat bagaimana ia mengikuti suruhan dan menghentikan dan menjaga batas-batas syari`at.[191]

Dalam perkataan ini jelaslah bahwa tasawuf beliau tidak keluar dari pada garis-garis syara` tetapi selain dari perkataan yang jelas dan terang itu, terdapat pula kata-kata beliau yang ganjil-ganjil dan mempunyai pengertian yang dalam. Dari mulut beliau seringkali memberikan ucapan-ucapan yang berisikan kepercayaan bahwa hamba dan Tuhan sewaktu-waktu dapat berpadu dan bersatu. Inilah yang dinamakan Mazhab *hulul* atau perpaduan.[192]

Abu Yazid meninggal dunia pada tahun 261 H/947 M, jadi beliau meninggal dunia di usia 73 tahun dan dimakamkan di Bustam, dan makamnya masih ada sampai sekarang.

---

[191] M Ruddin Emang, *Akhlaq Tasawuf*, (Ujungpandang: Identitas, 1994) h. 51.

[192] *Ibid.*,

B. *Konsep Tasawuf Abu Yazid al-Bustami*

a. al-*Fana* dan al-*Baqa*

Ajaran tasawuf terpenting Abu Yazid adalah al-*Fana* dan al-*Baqa*. Secara harfiah *fana* berarti meninggal dan musnah, dalam kaitan dengan sufi, maka sebutan tersebut biasanya digunakan dengan proposisi: *fana*an yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu.[193]

Sedangkan dari segi bahasa kata *fana* berasal dari kata bahasa Arab yakni *faniya-yafna* yang berarti musnah, lenyap, hilang atau hancur[194]. Dalam istilah tasawuf, *Fana* adakalanya diartikan sebagai keadaaan moral yang luhur. Dalam hal ini, Abu Bakar al-Kalabadzi (W.378 H/988 M) mendefinisikannya *"hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tikdak ada pamrih dari segala perbuatan manusia, sehingga ia kehilangan segala perasaaannya dan dapat membedakan sesuatu secara sadar, dan ia telah menghilangkan semua kepentingan ketika berbuat sesuatu"*.[195]

Sedangkan dalam *sufisme* dan syariah kata *fana`* berarti *to dieand disappear* (mati dan menghilang). Al-*Fana`* juga berarti memutuskan hubungan selain Allah, dan mengkhususkan untuk Allah dan bersatu dengannya.

Adapun arti *fana`* menurut kalangan sufi adalah hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri atau dengan sesuatu yang lazim digunakan pada diri. Pendapat lain, *fana`* berarti bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat keTuhanan, dapat pula berarti hilangnnya sifat-sifat yang tercela. Selain itu Mustafa Zuhri mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *fana`* adalah lenyapnya indrawi atau kebasyariahan, yakni sifat manusia yang suka pada syahwat dan hawa nafsu. Orang yang telah diliputi hakikat keTuhanan, sehingga tiada lagi melihat dari pada alam wujud ini, maka dikatakan ia telah *fana* dari alam cipta atau dari alam makhluk.

---

[193] Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari`ah dengan Sufisme*, (Cet. I, Jakarta: PT.Rajagrafindo Persada, 1997) h. 47.

[194] Husin al-Habsyi, *Kamus al-Kautsar (Arab – Indonesia)*, (Surabaya: Darussagaf P.P. Alawy, 1997) h. 362.

[195] Rosihan Anwar, dan Mukhtar Solihin, *Loc. Cit.* h. 130.

Sedangkan Abdurrauf Singkel mengungkapkan tentang *fana`* dan ini menurut istilah para sufi adalah berarti hilang dan lenyap, sedangkan lawan katanya adalah *baqa`*, dan lebih jelasnya sebagaimana disebutkan dalam kitab al-Jawahir, *fana`* adalah kemampuan seorang hamba memandang bahwa Allah ta`ala berada pada segala sesuatu.[196]

Dalam menjelaskan pengertian *fana'*, al-Qusyairi menulis, "*Fana*nya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan makhluk lain. Sebenarnya dirinya tetap ada, demikian pula makhluk lain, tetapi ia tak sadar lagi pada diri mereka dan pada dirinya. Kesadaran sufi tentang dirinya dan makhluk lain lenyap dan pergi ke dalam diri Tuhan dan terjadilah ittihad."

Dengan demikian *fana`* bagi seorang sufi adalah mengharapkan kematian itera, maksudnya adalah mematikan diri dari pengaruh dunia. Sehingga yang tersisa hidup didalam dirinya hanyalah Tuhan semesta.

Jadi seorang sufi dapat bersatu dengan Tuhan, bila terlebih dahulu ia harus menghancurkan dirinya, selama ia masih sadar akan dirinya, ia tidak akan bersatu dengan Tuhan. Penghancuran diri tersebut senantiasa diiringi dengan *baqa`*, yang berarti to live and survive (hidup dan terus hidup). Adapun *baqa`*, berasal dari kata *baqiya*. Artinya dari segi bahasa adalah tetap, sedangkan berdasarkan istilah tasawuf berarti mendirikan sifat-sifat terpuji kepada Allah. Dalam kaitan dengan Sufi, maka sebutan Baq biasanya digunakan dengan proposisi: *baqa* bi, yang berarti diisi dengan sesuatu, hidup atau bersama sesuatu.[197]

Dalam kamus al-Kautsar, *baqa`* berarti tetap, tinggal, kekal.[198] Bisa juga berarti memaafkan segala kesalahan, sehingga yang tersisa adalah kecintaan kepadanya. Dalam tasawuf, *fana* dan *Baqa* itera beriringan, sebagaiamana dinyatakan oleh para ahli tasawuf: "Apabila nampaklah nur ke*baqa*an, maka *fana*lah yang tiada, dan *baqa*lah yang

---

[196] Oman fathurrahman, *Tanbih al-Masyi; menyoal wahdatul wujud kasus Abdurrauf singkel di Aceh Abad 17*, (Cet. I, Jakarta: Mizan, 1999) h. 74-75.

[197] Muhammad Abd. Haq Ansari, *Loc. Cit.* h. 47

[198] Husin al-Habsyi, *Loc. Cit.* h. 26

kekal. Tasawuf itu ialah *fana`* dari dirinya dan *baqa`* dengan Tuhannya, karena hati mereka bersama Allah".

Sebagai akibat dari *fana`* adalah *baqa. Baqa* adalah kekalnya sifat-sifat terpuji, dan sifat-sifat Tuhan dalam diri manusia. Karena lenyapnya (*fana`*) sifat-sifat basyariah, maka yang kekal adalah sifat-sifat ilahiah.

Pencapaian Abu Yazid ke tahap *fana* dicapai setelah meniggalkan segala keinginan selain keinginan kepada Allah, seperti tampak dalam ceritanya.

"Setelah Allah menyaksikan kesucian hatiku yang terdalam, aku mendengar puas dari-Nya. Maka, diriku dicap dengan keridaan-Nya. "Engkaulah yang aku inginkan," jawabku, "karena Engkau lebih utama daripada anugrah lebih besar daripada kemurahan, dan melalui engkau aku mendapat kepuasan dalam diri-Mu..."

Jalan menuju *fana* menurut Abu Yazid dikisahkan dalam mimpinya menatap Tuhan, ia bertanya, *"Bagaimana caranya agar aku sampai pada-Mu?"* Tuhan menjawab, *"Tinggalkan diri (Nafsu)mu dan kemarilah."*

Abu Yazid sendiri pernah melontarkan kata *fana* pada salah satu ucapannya:

أَعْرِفُهُ حَتَّىَ فَنَيْتُ ثُمَّ عَرَفْتُهُ بِهِ فَحَيَيْتُ

Artinya: *"Aku tahu pada Tuhan melalui diriku hingga aku fana, kemudian aku tahu pada-Nya melalui diri-Nya maka aku pun hidup."*

Paham *baqa* tidak dapat dipisahkan dengan paham *fana* karena keduanya merupakan paham yang berpasangan. Jika seorang sufi sedang mengalami *fana*, ketika itu juga ia sedang menjalani *baqa*. Dalam menerangkan kaitan antara *fana* dan *baqa* al-Qusyairi menyatakan, *"Barangsiapa meninggalkan perbuatan-perbuatan tercela, maka ia sedang fana dari syahwatnya. Tatkala fana dari syahwatnya, ia baqa dalam niat dan keikhlasan ibadah;... Barangsiapa yang hatinya zuhud dari khidupan maka ia sedang fana dari keinginannya, berarti pula sedang baqa dalam ketulusan inabahnya..."*

Tetapi *fana* dan *baqa* yang sangat esensial dan penting bagi sufisme sebenarnya bukan yang satu atau yan lain, tetapi ia adalah

pengalaman afektif. Dalam rangka memahami pengalaman ini, maka para sufi harus mengikuti prosedur. Dalam Qaul al-Jamil, seorang sufi India terkemuka, Syah Wali Allah (wafat 1176/1762) merinci prosedur dari tiga organisasi Sufi Utama, yaitu: Qadariyyah, Chistiyyah dan Naqsyabandiyyah. Mereka tegak dalam prinsip yang sama, walau berbeda dalam rinci. Berikut akan diringkaskan prosedur yang diikuti oleh thariqat Qadariyyah.[199]

Seorang calon sufi pertama kali harus mengikuti tahap persiapan. Ia harus mempunyai iman yang besar, menjauhi perbuatan munkar, menjauhi dosa-dosa besar (*kabair*) dan menjauhi dosa-dosa kecil (*sagair*) sebanyak mungkin. Ia harus shalat wajib dan berbagai kewajiban (*faraid*) yang diwajibkan syariah atasmya dan menjalankan sunnah Rasul yang terpuji.[200]

Dengan demikian, sesuatu di dalam diri sufi akan *fana'* atau hancur dan sesuatu yang lain akan *baqa'* atau tinggal. Dalam iterature tasawuf disebutkan, orang yang *fana'* dari kejahatan akan *baqa'* (tinggal) ilmu dalam dirinya; orang yang *fana'* dari maksiat akan *baqa'* (tinggal) takwa dalam dirinya.

Dengan demikian, yang tinggal dalam dirinya sifat-sifat yang baik. Sesuatu hilang dari diri sufi dan sesuatu yang lain akan timbul sebagai gantinya. Hilang kejahilan akan timbul ilmu. Hilang sifat buruk akan timbul sifat baik. Hilang maksiat akan timbul takwa.

b. *Al-Ittihad*

Ittihad secara secara bahasa berasal dari kata *ittahada-yattahidu* yang artinya (dua benda) menjadi satu[201], yang dalam istilah para sufi adalah satu tingkatan dalam tasawuf, yaitu bila seorang sufi merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Yang mana ini adalah tahapan selanjutnya yang dialami seorang sufi setelah ia melalui tahapan *fana'* dan *baqa'*. Dalam tahapan *ittihad*, seorang sufi bersatu dengan Tuhan.

---

[199] Muhammad Abd. Haq Ansari, *Loc. Cit.* h. 48

[200] *Ibid.*,

[201] Husin al-Habsyi, *Loc. Cit.* h. 581.

Antara yang mencintai dan yang dicintai menyatu, baik subtansi maupaun perbuatannya.[202]

Harun Nasution memaparkan bahwa *ittihad* adalah satu tingkatan ketika seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, satu tingkatan yang menunjukkkan bahwa yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehinggga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata, *"Hai aku..."*.[203]

Dengan mengutip A.R. al-Baidawi, Harun menjelaskan bahwa dalam *ittihad* yang dilihat hanya satu wujud sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang berpisah satu dari yang lain. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *ittihad* telah hilang atau tegasnya antara sufi dan Tuhan.[204]

Dalam *ittihad*, identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan, karena *fana'*-nya tak mempunyai kesadaran lagi dan berbicara dengan nama Tuhan.

Dalam hal ini, Dr. Muhammad Abd. Haq Ansari dalam bukunya menyatakan; Ada dua tingkat penyatuan (*ittihad*) yang biasa dibedakan yaitu merasa bersatu dengan Tuhan, tetapi tetap menyadari perbedaan dirinya dengan Tuhan; inilah yang disebut tingkat bersatu (maqam *ijam*). Pada tahap selanjutnya adalah kesadaran dari ketiadaan yang bersama-sama dan mistik adalah kesadaran akan adanya Maha Zat yang sangat berbeda. Kaum sufi memandangnya sebagai tingkat kebersatuan mutlak (*Jama' al-jam'*; secara harfiah adalah bersatunya kebersatuan).[205]

Al-Ghazali menjelaskan kebersatuan mutlak ini sebagai berikut: *Apabila Makrifat mencapai pengalaman yang lebih tinggi, maka mereka akan bersaksi akan tiadanya sesuatu yang terlihat kecuali satu Zat yang Maha Ada (al-haqq). Bagi sebagian orang, ini adalah perwujudan intelektual. Tetapi bagi yang lain, ia merupakan pengalaman afektif (halan wa dzauqan); pluralitas menghilang darinya secara bersama-sama. Mereka merasa terserap ke dalam kesatuan murni (al-Fardaniyyat al-Mahdhah), kehilangan intelektunya*

---

[202] Rosihan Anwar, dan Mukhtar Solihin, M.Ag, *Loc. Cit.* h. 133.

[203] *Ibid.,*

[204] *Ibid*

[205] Muhammad Abd. Haq Ansari, *Loc. Cit.* h. 52

secara utuh, pingsan dan bingung. Mereka tidak lebih sadar akan sesuatu kecuali selain Tuhan, bahakan terhadap dirinya sendiri sekaipun baginya, tiada sesuatu yang ada kecuali Tuhan; sebagi akibatnya mereka dalam keadaan kehinlangn fikiran sadar (sukr) yang telah meniadakan kemampunanya untuk mengendalikan nalar. Salah satu dari mereka berkata: "Aku adalah Tuhan", sedang yang lain menyatakan: "Sucikanlah aku, (lihatlah) betapa agungnya aku"; sedang yang ketiga berkata: "Tiada sesuatu di balik jubah ini kecuali Tuhan". Apabila pengalaman mistik ini menera, biasnya disebut ketiadaan (fana`) atau bahkan ketiadaan dari ketiadaan (fana` al-fana`). Baginya ia menjadi tidak sadar akan dirniya dan tidak sadar akan ketidaksadarannya (fana`), karena ia tidak sadar akan dirinya dalam keadan demikian atau kelupaannya akan diri. Apabila ia sadar akan kelupaannya, berarti ia mulai menyadari diri-nya sendiri. Keadaan ini disebut sebagai penyatuan (ittihad) tetapi tentu saja dalam bahasa kiasan (majaz) dan dalam bahasa kenyataan (al-haqiqah) berarti pengakuan akan keesaan (tauhid).

Ketika sampai ke ambang pintu ittihad dari sufi keluar ungkapan-ungkapan ganjil yang dalam istilah sufi disebut syatahat (ucapan teopatis).

Dengan *fana*-Nya Abu Yazid meninggalkan dirinya dan pergi ke hadirat Tuhan. Bahwa ia telah berada dekat pada Tuhan dapat dilihat dari Syathahat[206] yang diucapkannya. Ucapan-ucapan yang demikian belum pernah didengar dari sufi sebelum Abu Yazid, umpamanya:[207]

لَسْتُ أَتَعَجَّبَ مِنْ حُبِّيْ لَكَ فَأَنَا عَبْدٌ فَقِيْرٌ

وَلَكِنِّيْ أَتَعَجَّبُ مِنْ حُبِّكَ لِيْ وَأَنْتَ مَلِكٌ قَدِيْرٌ

Artinya: *"Aku tidak heran terhadap cintaku pada-mu karena aku hanyalah hamba yang hina, tetapi aku heran terhadap cinta-Mu padaku. Karena engkau adalah Raja Mahakuasa"*

---

[206] *Syathahat* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang ittihad.

[207] Rosihan Anwar, dan Mukhtar Solihin, *Loc. Cit.* h. 132-133.

Tatkala berada dalam tahapan ittihad, Abu Yazid berkata:

قَالَ : يَا أَبَا يَزِيْدَ إِنَّهُمْ كُلَّهُمْ خَلْقِيْ غَيْرَكَ فَقُلْتُ: فَأَنْتَ أَنَا وَأَنَا أَنْتَ

Artinya: *"Tuhan berkata, "Semua mereka –kecuali engkau- adalah makhluk." Aku pun berkata, 'Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau."*

Selanjutnya Abu Yazid berkata lagi:

فَانْقَطَعَ الْمُنَاجَةُ فَصَارَ الْكَلِمَةُ وَاحِدَةً وَصَارَ الْكُلُّ بِالْكُلِّ وَاحِدًا. فَقَالَ لِي: يَا أَنْتَ، فَقُلْتُ بِهِ: يَا أَنَا، فَقَالَ لِي: أَنْتَ الْفَرْدُ. قُلْتُ : أَنَا الْفَرْدُ قَالَ لِي: أَنْتَ أَنْتَ: أَنَا أَنَا

Artinya: *Konversasi pun terpututs, kata menjadi stu, bahkan seluruhnya menjadi satu. Ia pun berkata, 'Hai engkau, "Aku pun- dengan perantaraan-Nya enjawab, "Hai Aku, "Ia berkata, 'Engkaulah yang satu. "engakau adalah Engkau." Aku balik menjawab, "Aku adalah Aku."*

إِنِّيْ أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي

Artinya: *"Tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku."*

Suatu ketika seseorang melewati rumah Abu Yazid dan mengetuk pintu, Abu Yazid bertanya, "Siapa yang engkau cari?" Orang itu menjawab, "Abu Yazid", Abu Yazid berkata. "Pergilah, di rumah ini tidak ada, kecuali Allah yang Maha Kuasa dan Maha Tinggi.

Dialog antara Abu Yazid dengan Tuhan ini menggambarkan bahwa ia dekat sekali dengan Tuhan. Godaan Tuhan untuk mengalihkan perhatian Abu Yazid ke makhluk-Nya ditolak AbuYazid.

Ia tetap meminta bersatu dengan Tuhan. Ini kelihatan dari kata-katanya, "Hiasilah aku dengan keesaan-Mu."

Permintaan Abu Yazid dikabulkan Tuhan dan terjadilah persatuan, sebagaimana terungkap dari kata-kata berikut ini, "Abu Yazid, semuanya kecuali engkau adalah makhluk-Ku." Akupun berkata, aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau."

Ucapan-ucapan Abu Yazid diatas kalau diperhatikan secara sepintas memberikan kesan bahwa ia syirik kepada Allah. Karena itu di dalam sejarah ada sufi yang ditangkap dan dipenjarakan karena ucapannya membingungkan golongan awam.[208]

Sebenarnya apa yang dikatakan oleh Abu Yazid. Menurut penulis bukan berarti bahwa Abu Yazid sebagai Tuhan, akan tetapi kata-kata itu adalah suara Tuhan yang disalurkan melalui lidah Abu Yazid yang sedang dalam keadaan *fana'* an nafs.

Abu Yazid tidak mengakui dirinya sebagai Tuhan seperti Firaun. Proses ittihad di sisis Abu yazid adalah naiknya jiwa manusia ke hadirat Allah, bukan melalui reinkarnasi, sirnanya segala sesuatu dari kesadaran dan pandangannya yang disadari dan dilihat hanya hakikat yang satu yakni Allah. Bahkan dia tidak melihat dan menyadari dirnya sendiri, karena dirinya terlebur dalam dia yang dilihat.

VII. *Ibn al-'Arabi*

A. Biografi Ibn al-'Arabi

Ibn al-'Arabi bernama lengkap Muhyiddin Abu Muhammad bdi 'Ali bdi Muhammad bdi Ahmad bdi Abdullah Hatimi al-Tha'i, dilahirkan di Murci Andalusia, Spanyol, 17 Ramadhan 560H/28 juli 1165 M.[209] Ibn al-'Arabi berasal dari keluarga Arab kuno dan ayahnya, 'Ali ibn al-'Arabi jelas seorang yang berkedudukan tertiggi dan berpengaruh, dia bersahabat dengan filosof terkenal Ibn al- Rusyd. Keluarganya selagi mempunyai hubungan social dan kulturan yang baik juga memilki kecenderungan religious yang kuat.

Pada usia delapan tahun keluarganya pindah ke Sevilla, tempat Ibn al-'Arabi kecil mulai belajar Al-Qur'an dan Fikih. Karena kecerdasannya yang luar biasa, dalam usia belasan tahun ia pernah

---

[208] *Op. Cit.* h. 135.

[209] Hafizh Anzhari, *et al,. eds.*, *Ensiklopedi Islam*, (Cet. XI; Jakarta: PT Ikrar Mandiriabadi, 2003) h 150.

menjadi sekretaris (*katib*) beberapa gubernur di Sevilla. Di kota dii pula ia berkenalan dengan Ibn al-Rusyd yang menjadi *Qadhi* di Sevilla, dan berguru kepadanya. Ibn al-Rusyd.

Setelah usianya mengdijak 30 tahun, ibn al-'Arabi mulai berkelana untuk menuntut ilmu. Mula-mula ia mendatangi kota-kota pusat ilmu pengetahuan Islam di Semenanjung Andalusia. Kemudia ia pergi ke Tunis untuk menemani 'Abdul Aziz al- Mahdawi (seorang ahli tasawuf). Pada tahun 594 H ia pergi ke Maroko. Tahun berikutnya ia kembali ke Cordova dan sempat menghadiri pemakaman gurunya, Ibn al-Rusyd. Kemudia ia pergi ke Almeria dan di sini dia menulis kitab mawaqi' al-Nujum (posisi planet).

Tahun 598 H Ibn al-'Arabi pergi lagi ke Tunis, Cairo, Yerussalem, dan Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Ketika berada di Tunis, Ibn al-'Arabi sempat menelaah dan mengkaji kitab Khal'u al-Na'ladi (menanggalkan sandal) karya Ibn Qasyi kemudian dia menulis komentar panjang lebar atas karya itu.[210]

Menurut Ibn al-'Arabi keberangkatannya ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji di dasarkan pada ilham di yang diterimanya dari Allah SWT. Ia tinggal di Mekah selama dua tahun. Hari-hari kehidupannya di dekat Ka'bah tersebut disini dengan kegiatan tawaf, membaca al-Qur'an, dan *iktikaf* (menciptakan suasana kerohanian yang syahdu, membuat adanya kontak antara dia dan yang gaib). Karena adanya kontak itu, Ibn al-'Arabi menulis kitab-kitabnya, yaitu Taj al-Rasail, Ruh al-Quds, dan Futuhat al-Makkiyah.

Di Meka pula Ibn al-'Arabi bertemu dengan seorang pemudi cantik, cerdas, salihah, taqwa, suatu figur wanita ideal yang bernama 'Adi al-Syams Nizam. Wanita itu menjadi sumber dispirasi bagdiya dalam mengubah syair-syair yang kemudian dihimpun dalam kitab *Turjuman al-Asywaq* (Terjemahan Rasa Cdita). Ia juga bertemu dengan sejumlah jemaah haji yang berasal dari *Konya* dan *Malatya* (sekarang daerah Anatolia atau Asia Kecil), yang dipimpin oleh Majidudddi Ishaq. Ibn al-'Arabi bergabung dan mengikuti perjalan mereka melalui Baghdad dan Mosul sampai ke *Malatya* di tahun 601 H.

---

[210] R.W.J. Austdi, *Sufi-Sufi Andalusia,* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1994) h. 25.

Tahun berikutnya Ibn al-'Arabi ke Yerussalem, Cairo, dan Mekah untuk Kembali menunaikan ibadah haji. Tahun 606 H ia kembali lagi ke Konya dan Anatolia. Kali dii dia sempat menyelesaikan karyanya yang berjudul Risalah al-Anwar. Pada tahun 609 H ia bermukim di Aleppo dan Damascus serta sempat mesyarah kitab syair Turjuman al-Asywaq ke dalam pengertian mistik.

Pada tahun 612 H ai pergi lagi ke Malatya dan bermukim sampai 618 H. di sini ia sempat menikah dengan janda Majiduddin Ishaq dan mempunyai anak bernama Sa'adddi Muhammad. Ibn al-'Arabi disebut-sebut pernah beberapa kali menikah dan mempunyai beberapaorang anak.[211]

Tidak diketahui secara pasti mengapa dan kapan Ibn al-'Arabi mendiggalkan Anatolia untuk kemudian menetap di Damascus sampai akhir hayatnya. Setelah mengembara selama hampir dua puluh tahun, menziarahi tempat-tempat seperti Jerusalem, Baghdad, Konya, Aleppo, Ibn 'Arabi akhirnya menetap di Damaskus pada tahun 1223. Beliau telah menjadikan kota itu sebagai tempat permukimannya yang terakhir selama 17 tahun terakhir hidupnya.

Ibn 'Arabi mendiggal dunia dii pada tahun 1240 tanggal 10 November, (22 Rabi'u al-Tsani, 630 H), pada umur 76 tahun. Namun wilayah spiritualnya masih hidup dan tersebar luas di dalam hati-hati para murid dan salik yang beraspirasi untuk bertemu dengan yang Maha Pengasih.

B. Karya-karya Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi tidak menulis seperti penulis biasa. Ia pernah berkata, "Apa yang telah aku tulis, tidak pernah tertulis dengan satu tujuan sebagaimana penulis-penulis yang tadi. Cahaya-cahaya dari ispirasi Ilahi terpancar kepadaku dan hampir menyelubungiku, sehigga aku hanya bisa mengekspresikannya dari pikiranku dan mencatat di kertas apa yang telah ditampakkan untukku. Jika tulisanku tampak berupa sebuah komposisi, itu terjadi tanpa disengaja. Sebagian karyaku, telah kutulis karena perditah dari Tuhan, yang telah disampaikan kepadaku di dalam mimpi atau melalui kasyaf. Kalbuku berpaut di

---

[211] Hafizh Anzhari, *Op. Cit.*, h 152.

pintu Hadirat Ilahi, menunggu dengan penuh kesadaran apa yang akan datang ketika pintu itu terbuka. Kalbuku fakir dan membutuhkan, kosong dari segala ilmu. Ketika sesuatu mulai tampak kepada kalbu dari balik tirai, kalbu segera menaatinya dan mencatatnya dalam batasan yang sudah ditentukan."[212]

Karya Ibn 'Arabi yang terbesar dan ensiklopedis adalah *Futuhat al-Makkiyyah.* Kitab dii mempunyai 560 bab yang membicarakan prisip-prisip metafisik dan berbagai ilmu sakral dan juga tercatat di dalamnya pengalaman-pengalaman spiritual Ibn 'Arabi. *Futuhat,* tegas Ibn 'Arabi, bukanlah satu karya individualis, tetapi, "Ketahuilah bahwa susunan bab-bab di dalam *Futuhat* bukanlah hasil dari pilihanku sendiri maupun dari pikiranku. Sebenarnya, Tuhanlah yang telah mendikte kepadaku semua yang telah kutulis lewat malaikat dispirasi."[213]

Fushush al-Hikam, menurut Ibn 'Arabi adalah pemberian dari Nabi sendiri. "Amma ba'du, aku telah melihat Rasulullah shallahu 'alaihi wa sallam, dalam satu penglihatan batin (*"mubasysyirah"*) yang telah diperlihatkan kepadaku di sepuluh hari terakhir di bulan Muharam pada tahun 627 di kota Damsiq. Dan di tangan beliau, ada sebuah kitab. Beliau berkata kepadaku: 'itu adalah kitab *Fushush Al-Hikam.* Ambillah ia dan sampaikanlah ia kepada manusia dan manfaatkannya.' Dan aku berkata: "Aku dengar dan aku taat Allah dan Rasul-Nya dan Ulil Amr dari kalangan kami sebagaimana yang telah diperditahkan kepada kami."[214]

Selain dari dua kitab di atas, Ibn 'Arabi telah menulis banyak sekali risalah-risalah tentang kosmologi seperti:

1. Disha al-Dawair (The Creation of the Spheres)
2. Uqlat al-mustawfiz (The Spell of the Obedient Servant), dan
3. al-Tadbirat al-Ilahiah (The Divdie Directions)

Syaikh al-Akbar juga menulis berbagai aspek al-Quran, termasuk simbolisme huruf-huruf, mengenai asma' dan sifat Ilahiah, mengenai syariat dan hadis dan hampir semua yang berkaitan dengan urusan religius dan spiritual.

---

[212] Muhammad Ibrahim al-Fayyumi, *al-Syekh al-Akbar Ibn al-Arabi Shahib al-Futuhat al-Makkiyah,* (Cet I; Cairo: Dar al-Masriyyah al-Libnaniyyah, 1997) h, 45-46.

[213] *Ibid,* h. 60

[214] *Ibid,* h. 61

Beliau juga pernah menulis syair sufi seperti *Tarjuman al-Asywaq* dan juga *Diwan*.

Secara kronologis, berikut ini adalah daftar karya-karya Ibn 'Arabi.

Masyahid al-Asrar al-Qudsiyya, Ditulis di Andalusia, 590/1194).
Al-Tadbirat al-Ilahiyya, Ditulis di Andalusia.
Kitab Al-Isrâ', Ditulis di Fez, 594/1198.
Mawaqi al-Nujûm ditulis di Almeria, 595/1199.
'Anqa' Mughrib, Ditulis di Andalusia, 595/1199.
Disha' al-Dawa'ir (598/1201).
Mishkat al-Anwâr (599/1202/03).
Hilyat al-Abdal ditulis di Taif, 599/1203.
Rûh al-Quds, ditulis di Mecca, 600/1203.
Taj al-Rasail ,ditulis di Mecca, 600/1203.
Kitab al-Alif, Kitab al-Ba', Kitab al-Ya. Ditulis di Yerusalem, 601/1204.
Tanazzulat al-Mawsiliyyai, Ditulis di Mosul, 601/1205.
Kitab al-Jalal wa al-Jamâl, Ditulis di Mosul, 601/1205.
Kitab Kunh ma la budda lil murid mdihu, Mosul, 601/1205.
Fusus al-Hikam. Damascus, 627/1229.
al-Futuhat al-Makkiyya, Mecca, 1202-1231 (629)[215]

Menurut Osman Yahia, seorang intelektual Arab yang banyak mengkaji Ibn 'Arabi, tulisan Ibn 'Arabi terhitung sebanyak 850 yang dinisbahkan kepadanya, 700 masih ada tetapi sekitar 450 yang benar-benar asli.

C. *Ajaran-ajaran Tasawuf Ibn-'Arabi*

a. *Wihdah al-Wujud*

Wihdah al-Wujud merupakan ajaran sentral Ibn 'Arabi, Namun yang pertama kali menggunakan istilah Wihdah al-Wujud adalah Sadr al-Din al-Qunawi dan yang kemudian dikui oleh Taq al-Din Ibn Taimiyah (seorang yang mengecam dan mengkritik ajaran Ibn 'Arabi tersebut). Wihdah al-Wujut sering digunakan secara umum untuk menunjukan seluruh doktrin yang diajarkan oleh Ibn 'Arabi dan

---

[215] *Ibid.*, h, 69-71.

para pengikutnya yang sering dipahami sebagai ajaran yang menyamakan Tuhan dengan Makhluk.[216]

Menurut Ibn'Arabi wujud alam pada hakikatnya adalah wujud Allah, dan Allah adalah hakikat alam. Tidak ada perbedaan antara wujud yang qadim (khalik) dengan wujud yang baru (makhluk). Antara yang disembah dan yang menyembah adalah satu. Perbedaan itu ada hanya pada bentuk dan ragam dari hakikat yang satu.[217] Dalam teorinya tantang wujud, Ibn 'Arabi memepercayai terjadinya emanasi, yaitu Allah menampakan segala sesuatu dari wujud ilmu menjadi wujud materi. Ibn 'Arabi menginterpretasikan wujud segala yang ada sebagai teofani abadi yang tetap berlangsung, dan tertampaknya yang maha benar disetiap saat dalam bentuk-bentuk yang terhitung bilanganya.[218]

Didalam kitab Al-futuhat karangan Ibn'Arabi menuturkan bahwa Allah adalah "*wujud mutlak*" yaitu zat yang mandiri, yang keberadaanya tidak disebabkan oleh sesuatu sebab apapun. Dan dalam karya tulisannya "Fushus al-Hikam", Ibn 'Arabi menuliskan tentang proses penciptaan alam, dimana Allah adalah Pencipta alam semesta. Ibn 'Arabi membagi proses penciptaan alam kedalam 5 tingkatan, yaitu:

Tajalli zat Tuhan dalam bentuk-bentuk al-a'yan al-sabitah, yang disebut dengan Alam al-Ma'ani

Tanazzul zat Tuhan dari Alam al-Ma'ani kepada realitas-realitas rohaniah yang disebut dengan 'Alam al-arwab.

Tanazzul zat Tuhan dalam rupa realitas-realitas al-Nafsiyah yang disebut dengan 'Alam al-Nufus al-Natiqab.

Tanazzul zat Tuhan dalam bentuk-bentuk jasad tanpa materi, yang disebut 'Alam al-Misal.

Tanazzul zat Tuhan dalam bentuk jasad bermateri, yang disebut pula dengan Alam al-Ajsam al-madiyah, dan disebut pula 'Alam *al-Hissi* atau alam *al-syahadah.*

Ibn 'Arabi mengatakan, sesungguhnya *para muqarrabin* telah menetapkan bahwa tidak ada wujud yang sesungguhnya dalam alam ini,

---

[216] Amat Zuhri. *Op. Cit.* Hal 125-126

[217] Rosihon Anwar, *Muhtar Solihin. Loc. Cit.*, h. 147.

[218] Ahmad Rofi Ustmani. *Madkhal ila al-Thasawuf al-Islam. Bandung.* Pustaka, h. 202.

melainkan Allah. Dan kita meskipun ada, sesungghnya adanya adalah dengan Dia. Pendapat Ibn 'Arabi itu tampak dalam gubahan lirik Syairnya sebagai berikut ;

Ya Allah, dari Dirimulah asal segala sesuatu
Engkau Tuhan, mengapa engkau jadikan semuanya Satu
Engkau jadikan barang yang tak berhenti adanya
Baik ditempat sempit maupun lapang, Kau ada disana[219]

Ibn 'Arabi menjelaskan hubungan antara Tuhan dengan alam, menurutnya alam ini ialah bayangan Tuhan atau bayangan wujud yang hakiki. Alam merupakan tempat tajalli dan madzhar Tuhan.[220]

b. *Al- Insan al-Kamil*

Al-insan al-kamil terdiri atas dua kata : *al-insan* yang berarti manusia dan *al-kamil* yang berarti sempurna.

Al-Insan al-kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ialah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan, yang disebut makrifat.[221]

Konsep Ibn 'Arabi tentang al-*insan al-kamil* bertolak dari pandangan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas tunggal yang benar-benar ada itu ialah Allah. Akan tetapi, alam empiris yang serba ganda ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah sehingga tidak dapat menampung citra Tuhan secara sempurna dan utuh. Tuhan baru dapat melihat Citra diri-Nya sempurna secara utuh pada Adam (manusia) sebagai cermin yang terang, atau sebagai ruh dalam jasad.

---

[219] Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*, (Cet.II. Jakarta; PT Raja Grafindo Persada: 2002) h. 349-353.

[220] *Ibid.* h. 357.

[221] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997, h. 60.

Yang dimaksud manusia itu adalah insan kamil, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara sempurna.[222]

Pada manusia terhimpun rupa Tuhan dan rupa alam, dimana subtansi Tuhan dengan segala sifat dan asmaNya tampak padanya. Dia adalah sebuah cermin yang menyingkapkan wujud Allah. Manusia menurut Ibn'Arabi adalah tempat tajali Tuhan yang paling sempurna, dengan jelas dapat dilihat dalam ungkapan syairnya:

Jika Tuhan tidak ada dan kita tidak ada
Maka tidaklah ada semua yang ada
Saya menyembah Tuhan yang sebenarnya
Allah lah Tuhan kami yang sesungguhnya
Ketahuilah, saya adalah 'ain wujudnya
Meskipun saya berkata, saya adalah manusia

Manisfestasi (*tajalli*) Tuhan dalam bentuk alam, mesti dipahami dengan pengertian manifestasi-Nya secara tidak langsung, yaitu melalui bentuk-bentuk aktualitas alam yang denganya Tuhan menampakan keberadaan Dzat-Nya, sifat-sifat dan perbuata-Nya, sedangkan Dia sendiri berada dibalik dari seluruh penampakan atau *Tajalli*-Nya itu. Menurut Ibn 'Arabi Tuhan bertajalli melalui dua tipe;

Yang pertama "*emanasi paling suci*" yang biasa disebut juga dengan "penampakan diri esensial" dan penampakan diri ghaib.

Yang kedua "*emanasi suci*" yang biasanya disebut dengan penampakan diri eksistensial dan penampakan diri inderawi.[223]

Al-Insan al-kamil dalam pandangan Ibn'Arabi tidak bisa dilepaskan kaitanya dengan paham adanya *Nur Muhammad,* seperti ditegaskan: Ketahuilah, bukanlah yang dimaksudkan dengan Al-Insan Al-kamil, kecuali Nur Muhammad, yaitu roh Illahi yang Dia tiupkan kepada Adam. Oleh karena itu Adam adalah esensi kehidupan dan awal manusia. Dikatakan bahwa "Nabi Muhammad SAW adalah Insan yang paling sempurna (*insan kamil*). Sedang yang dimaksud disini ialah Al-

---

[222] Imam Khanafi al-Jauhari, *Filsafat Islam Pendekatan Tematik.* (Cet. I; Gama Media: Yogyakarta,2008) h. 107.

[223] Amat Zuhri. *Ilmu Tasawuf.*, (Cet.I ;Gama Media: Yogyakarta,2010)h.133-134.

Haqiqah Al-Muhammadiyah." Dan dengan Al-Haqiqah Al-Muhammadiyah inilah orang bisa mencapai derajat Al-Insan Al-Kamil.

Menurut Ibn'Arabi, untuk mencapai tingkat Al-Insan Al-Kamil orang harus melalui jalan sebagai berikut:

Fana', yaitu sirna didalam wujud Tuhan hingga seorang sufi menjadi satu dengan-Nya.

Baqa', yaitu kelanjutan wujud bersama Tuhan sehingga dalam pandanganya, wujud Tuhanlah pada kesegalaan ini.[224]

VIII. Zun al-Nun Al-Misrilah

A. Biografi Zun al-Nun Al-Misrilah

Nama lengkapnya adalah Abdul Faidh Zin-Nun Al-Mishri. Beliau berasal dari Naubah, yaitu suatu negri diantara Sudan dan Mesir.[225] Dalam sumber lain disebutkan nama lengkapnya adalah Abu Al-faidh Sauban bin Ibrahim Zun al-Nun al-Misri. Dia di lahirkan di Ekhmim yang terletak di kawasan Mesir Hulu pada tahun 155 h/770 M.[226]

Banyak guru-guru yang telah didatanginya dan banyak pengembaraan yang telah dilakukannya baik di negeri Arab maupun Sirya. Pada tahun 214 H/820 M dia ditangkap dengan tuduhan membuat bid'ah dan dikirim ke kota Bagdad untuk dipenjarakan di sana. [227] setelah diadili, khalifah memerintahkan agar ia dibebaskan dan dikembalikan ke Cairo.

Di kota Cairo dia meninggal tahun 245 H/860 M. kuburannya sampai saat ini masih terpelihara denagn baik. Secara legendaries dan dianggap sebagai seorang ahli kimia yang memiliki kekuatan-kekuatan gaib dan telah mengetahui tulisan Hiroglif Mesir.[228] Sufi dari Mesir ini,

---

[224] Asmaran As..*Op Cit.*hal 354-356.

[225] Hamka, *Tasawuf Perkemabangan Dan Pemurniannya* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas; 1993), h.91.

[226] Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada; 1996), h.280.

[227] *Ibid.*,

[228] *Ibid.*, h. 281.

kerap disebut sebagai salah seorang *waliquthub.*[229] pada zamannya, seorang wali yang tersembunyai.[230] Sejumlah syair dan risalat diduga adalah karya-karyanya, tetapi kebanyakannya masih diragukan.

Menurut biografi-biografi para sufi, dia adalah salah seorang yang pada masanya terkenal keluasan ilmunya, kerendahan hatinya dan budi pekerti yang baik. Dalam tasawuf posisinya dipandang penting, karena dia itulah yang pertama di Mesir yang memperbincangkan tentang masalah *ahwal* dan *maqamat* para wali.[231] Abdurrahman al-Jami' dalam *Nafhat al-Uns* menggambarkannya sebagai tokoh aliran tasawuf Mesir, dimana para sufi banyak menimbah ajaran mereka pada ajaran-ajarannya. Atau menisbahkan ajaran mereka pada ajaran-ajarannya. Dan menurut Louis Massignon, kemasyhurannya dimungkinkan karena dia secara khusus telah mengklasifikasikan *ahwal* dan *maqamat* para sufi.

B. Pemikiran Tasawuf Zun Nun Al-Mishri

Pandangan tasawuf Zun Nun Al-Mishrih dapat di bagi menjadi tiga tingkatan pemahaman, yaitu:

1. *Mahabatullah*
2. *Ma'rifatullah* dan
3. *Maqamat dan Ahwal*
4. Mahabbatullah

Dzun Nun Al-Mishri hidup didunia hanya untuk menambahkan jalan untuk menuju Allah. Tujuan beliau adalah "*Mencintai Tuhan, membenci yang sedikit, menurut garis perintah yang diturunkan dan takut akan berpaling jalan*"[232].

Ketika ditanyai orang, apa sesungguhnya hakikat cinta itu. Menurutnya orang-orang yang mencintai Allah adalah mengikuti

---

[229]*Quthub* adalah istilah tasawuf sebagai identitas dan julukan bagi wali Allah yang memiliki karamah dengan pertolongan Allah sehingga dapat menembus ruang dan waktu.

[230] Mustamin Arsyad, *Islam Moderat Refleksi Pengamalan Ajaran Tasawuf*, Cet. I (Makassar: Baji Bicara Press;2012), h. 23.

[231] *Ibid.*,

[232] Hamka, *Op. Cit.* h.91.

kekasihnya, yakni Nabi Muhammad Saw., dalam hal akhlaq, segala perintah dan sunnahnya.[233] Artinya orang-orang yang mencintai Allah senantiasa mengikuti sunnah rasul, tidak mengabaikan syari'at.

Untuk memahami lebih jauh tentang Mahabbah, ia mengatakan bahwa ada tiga simbol Mahabbah yaitu:

Rido terhadap hal-hal yang tidak disenangi

Berprasangka baik kepada sesuatu yang belum diketahui

Berlaku baik terhadap menentukan pilihan dan hal-hal yang diperingatkan

Beliau juga memberi penjelasan tentang cinta. Bahwa cinta yaitu hubungan timbal balik diantara khalik dengan makhluk, diantaranya menyintai dengan hal yang dicintai. Ajaran ini hanya dapat dirasakan setelah menempuh maqam-maqam tertentu. Begitulah menurut beliau. Cinta hanya dapat dirasakan dan sia-sia kalau diajarkan.

1. Ma'rifatullah

Dalam tasawuf, Zu-Nun al-Mishri dipandang sebagai bapak paham *ma'rifah.* Walaupn istilah *ma'rifah* sudah dikenal sebelum Zu al-Nun al-Mishri, namun pengertian *ma'rifah* versi khas tasawuf barulah dikenal dengan munculnya Zu al-Nun al-Mishri.[234]

Zu al Nun al-Mishri dalam salah satu perkataannya, beliau berkata: "*ma'rifah* yang sebenarnya ialah, bahwa Allah menyinar hatimu dengan cahaya *ma'rifah* yang murni, seperti matahari tak dapat dilihat kecuali dengan cahayanya. Senantiasalah seorang hamba mendekat kepada Allah sehingga tertasa hilang dirinya, lebur di dalam kekuasaannya, mereka merasa bahwa mereka berbicara dengan ilmu diletakan Allah pada lidah mereka, mereka melihat dengan penglihatan Allah, mereka berbuat dengan perbuatan Allah".[235]

Zun al-Nun al-Mishri adalah pelopor paham Ma'rifat. Penilaiannya ini sangatlah tepat karena berdasarkan riwayat Al-Qathfi dan AL-Mas'udi yang kemudian dianalisis Nicholson dan Abd. Al-Qadir dalam falsafah Al-Sufiah Al-Islam. Al-Misri memperkenalkan corak baru tentang Ma'rifat dalam bidang Sufisme Islam antara lain :

---

233 Muhammad Mahdi, *Dairat al-Ma'rifah*, h. 422.

234 *Ibid.*,

235 *Ibid.*, h. 282.

Ia membedakan antara Ma'rifat sufiyah dengan Ma'rifat aqliyah. Ma'rifat Sufiyah cenderung menggunakan pendekatan qalb yang biasa digunakan para Sufi. Sedangkan Ma'rifat aqliyah cenderung menggunakan pendekatan akal yang biasa digunakan oleh para Teoloq.

Menurut beliau Ma'rifat sebenarnya adalah Musyahidah Qalbiyah (penyaksian hati) sebab Ma'rifat merupakan fitrah dalam hati manusia sejak azali

Teori-teori Ma'rifatnya dianggap sebagi jembatan menuju teori-teori wahdat Asy-Syuhud dan ijtihad. Ia pun dipandang sebagai orang yang pertama kali memasukkan unsure falsafah dalam tasawuf.

Lain dari pada itu pandangannya tentang hakikat Ma'rifat sebagai berikut :

Sesungguhnya Ma'rifat yan hakiki bukanlah ilmu tentang ke-Esaan Tuhan, sebagaimana yang dipercaya orang-orang mukmin, mutakallimin dan ahli balaghah, akan tetapi Ma'rifat terhadap ke-Esaan Tuhan itu khusus dimiliki oleh para Nabi Allah. Sebab merekalah yang bisa menyaksikan kehadiran Allah dengan mata hatinya.

Ma'rifat yang sebenarnya adalah bahwa Allah menyinari hatimmu dengan cahaya Ma'rifat yang murni seperti matahari tidak dapat dilihat kecuali dengan cahayanya.

Intinya dari kedua pandangan diatas menyatakan bahwa Ma'rifat kepada Allah tidak dapat ditempuh melalui pendekatan akal dan perbuatan-perbuatan tetapi dengan jalan Ma'rifat batin, maksudnya Tuhan menyinari hati manusia dan menjaganya dari kecemasan sehingga semua yang ada didunia ini tidak mempunyai arti lagi.

Zun al-Nun al-Mishri membagi 3 macam pengetahuan tentang Tuhan antara lain :

Pengetahuan untuk seluruh muslim (mu'min biasa)

Pengetahuan untuk ahli bicara (Mutakallimin)

Pengetahuan untuk Waliullah yang dekat kepada Allah dan kenal akan Allah dalam hatinya. Ma'rifat inilah yang setinggi-tinggi martabat.

Dalam pembagian ini terbayanglah kejelasan ke-3 macam Ma'rifat itu.

Orang mu'min biasa mengenal Allah karena memang demikian ajaran yang diterimanya.

Orang filosof dan mutakallimin mencari Allah dengan perjalanan akalnya. Oleh perhitungan akal dan mantiq, maka mengakulah akan adanya, tetapi belum rasakan akan kelezatannya.

orang muqarrabin mencari Allah dengan pedoman cinta yang diutamakan adalah ilham atau faidah yaitu limpah karunia Allah

Dalam penjelasan rohani Dzun Nun Al-Misri mempunyai sistematika sendiri tentang jalan menuju tingkat Ma'rifat dan digambarkan oleh Al-Hamid Mahmud :

Orang yang bodoh adalah orang yang tidak mengenal jalan menuju Allah dan tidak ada usaha untuk mengenalnya.

Jalan menuju Ma'rifat ada 2 macam yaitu:

1. Thariq al-Inabah
2. Thariq al-Ihtiba'

Sedangkan untuk memperoleh Ma'rifah tentang Tuhan Zunnuun al-Misrilah mengatakan:

عرفت ربي بربي ولو لا ربي لما عرفت ربي

Artinya: *"Aku mengetahui Tuhan dengan Tuhan dan sekiranya tidak karena Tuhan aku tak akan kenal Tuhan.*[236]

Pernyataan di atas menurut analis Dr. Harun Nasution bahwa: "Ini mengambarkan bahwa ma'rifah tidak diperoleh begitu saja, tetapi adalah pemberian oleh Tuhan. Ma'rifah bukanlah hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan.[237]

Ma'rifah adalah pemberian Tuhan kepada Sufi yang sanggup menerimanya. Tidak semua orang yang menuntut ajaran tasawuf dapat sampai pada tingkatan ma'rifah. Karena itu, Sufi yang sudah mendapatkan ma'rifah, memiliki tanda-tanda tertentu, sebagaimana dikatakan Zun Nun Al-Mishri yang mengatakan : ada beberapa tanda

---

[236] H.A Mustofa, *Akhlak*-Tasawuf Cet. II (Bandung: Cv. Pustaka Setia; 1999), h. 255.

[237] *Ibid.*,

yang dimiliki oleh Sufi bila suda sampai kepada tingkatan ma'rifah, antara lain:[238]

Selalu memancar cahaya ma'rifah padanya dalam segala sikap dan perilakunya, Karena itu, sikap wara' selaluada pada dirinya.

Tidak menjadikan keputusan sesuatu berdasarkan fakta yang bersifat nyata, karena hal-hal yang nyata menurut ajaran tasawuf, belum tentu benar.

Tidak menginginkan nikmat Allah yang banyak buat dirinya, karena hal itu bisa membawanya kepada perbuatan yang haram.

2. *Maqamat* dan *Ahwal*

Yang menyebabkan manusia jauh dari Tuhan adalah karena dosa. Sebab dosa adalah sesuatu yang kufur, sedangkan Allah maha suci dan menyukai yang suci. Oleh karena itu apabila seseorang ingin mendekatkan diri kepada-Nya atau ingin melihatnya, maka ia harus membersihkan dirinya dari segala dosa dengan jalan bertobat.

Zun al- Nun membagi beberapa hal Maqamat (jenjang menuju Sufi) antara lain:

1. Tobat.

a. Tobat Khuwas: tobat karena kelalaian (dari mengingat Allah).

   Dalam ungkapan lain Al-Junaidi mengatakan bahwa tobat adalah engkau melupakan dosamu, sehingga pada tahap ini orang-orang yang mendambakan hakekat tidak lagi mengingat dosa mereka pada keesaan Tuhan dan dzikir yang berkesinambungan.

b. Tobat Awam : tobat yang dilakukan oleh orang awam dari dosa yang dilakukan.

   Dan proses selanjutnya tobat terbagi 3 tingkatan.

   1. Orang yang bertobat dari dosa dan keburukannya.
   2. Orang yang bertobat dari kelalaian dan kealfaan mengingat Tuhan
   3. Orang yang bertobat karena memandang kebaikan dan ketaatannya.

---

[238] *Ibid.*, h. 252.

2. Sabar

Tidak termasuk cinta yang benar bagi orang yang tidak bersabar dalam menghadapi cobaan dan tidak benar pula cintanya orang yang merasakan kenikmatan dari suatu cobaan ini dialami ketika hak dan kedua tangannya dibelenggu.

3. Tawakkal

Adalah penyerahan diri sepenuhnya kepada allah disertai perasaan tidak memiliki kekuatan.[239] Hilangnya daya dan kekuatan seolah-olah mengandung arti pasif dan mati.

4. Ar-Rido

Adalah kegembiraan hati menyambung ketentuan Tuhan baginya dan pendapat ini sejalan al-Qonna'ah (bahwa ridho itu ketenangan hati dengan berlakunya ketentuan Tuhan).

Zun Nun menjelaskan ahwal (karakteristik Sufi) dan menjadikan Mahabbah (cinta kepada Tuhan) sebagai urutan pertama dengan 4 ruang lingkup pembahasan tentang tasawuf. Menurutnya tanda-tanda orang-orang yang mencintai allah adalah yang mengikuti kekasihnya yakni Nabi Muhammad saw., dalam hal akhlaq segala perintah sunnahnya.[240]

Sehingga dalam pemikirannya ada 3 simbol Mahabbah :

1. Rido terhadap hal-hal yang tidak disenangi.
2. Berprasangka baik terhadap sesuatu yang belum diketahui
3. Berlaku dalam menentukan pilihan dan hal-hal yang diperingatkan.

IX. *Rabi'ah al-Adawiyah*

A. *Biografi Rabi'ah al-Adawiyah*

Rabi'ah al-Adawiyah adalah salah seorang tokoh sufi terkemuka. Nama lengkapnya adalah rabi'ah binti Isma'il al-Adawiyah

---

[239] *Ibid.*,73.

[240] Muhammad Mahdi Allam dalam *'Inat al-Ma'arif al-Islamiyyah*. h. 422.

al-Qissiyah.[241] Ia diberi nama dengan Ra'biah karena ia merupakan puteri keempat dari tiga puteri lainnya.[242] Dan ia lahir di Basrah sekitar tahun 95 atau 99 H/ 713 dan 717 Miladiah. Ada yang menyebutkan tahun kelahirannya 714 Miladiah. Dan meninggal di tahun 801 M.[243] Meskipun dunia Islam mempunyai banyak sufi wanita, namun hanya Rabi'ah al-Adawiyah, Fariduddin Attar (513 H/1119 M-627 H/1230 M) seorang penyair mistik Persia, beliau melukiskan betapa kemiskinan menimpa kehidupan keluarga tersebut ketika Rabi'ah al-Adawiyah dilahirkan. Pada saat itu di rumahnya tidak ada seuatu yang akan dimakan dan tidak ada pula sesuatu yang bisa dijual. Di malam hari rumah keluarga ini gelap karena tak ada lampu.[244] Malam gelap gulita karena minyak untuk penerangan juga telah habis.

Pada suatu hari menjelang usia remajanya, ketika keluar rumah, ia ditangkap dan dujual degan harga 6 dirham. Orang yang membeli Rabi'ah menyuruhnya mengerjakan pekerjaan yang berat, memperlakukannya dengan bengis dan kasar. Namun demikian ia tabah menghadapi penderitaan, pada siang hari melayani tuannya, dan pada malam hari beribadah kepada Allah swt. mendambakan rida-Nya. Pada suatu malam, tuannya terjaga dari tidur, dan melalui jendela melihat Rabi'ah sedang sujud dan berdoa, "*Ya Allah, Engkau bahwa hasrat hatiku adalah untuk mematuhi perintah-Mu; jika aku dapat merubah nasibku ini, niscaya aku tidak akan istirahat barang sedik pun dari mengabdi kepada Mu*". Menyaksikan peristiwa itu, ia merasa takut semalaman termenung sampai terbit fajar. Pagi-pagi sekali ia memanggil Rabi'ah, bersikap lunak kepadanya dan membebaskannya.[245]

Menurut cerita orang yang memilikinya bahwa ia melihat cahaya di atas kepala Rabi'ah, dan sewaktu ia beribadah cahaya itu menerangi seluruh ruangan rumahnya. Setelah dibebaskan ia pergi

---

[241] Tim Penyusun Ensiklopedi, *Ensiklopedi Islam* (Cet. IV; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1997), h.148.

[242] Drs. H.M. Laily Mansur, L.PH., *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Cet. I; Jakarta: PT.Raja Grafindo, 1996), h.46.

[243] Prof. Dr. Harun Nasution, *Islam Ditijaun Dari Berbagai Aspeknya* (Jil. II; Jakarta: UI-Press, 1979), h.76.

[244] Departeman Agama, *Ensiklopedi Islam*, Juz III (Jakarta: Anda Utama, 1992/1993 M), h.973.

[245] Tim Penyusun Ensiklopedi, *Op.Cit.*

menyendiri ke padang pasir dan memilih hidup sebagai *zahidah*, dan menurut riwayat dari Imam Sya'rani bahwa pada suatu ketika ada orang yang menyebut-nyebut siksa neraka di depan Rabi'ah, mendengar ucapan itu ia pingsanlah. Pingsan yang dimaksud di sini, pingsan dalam bentuk istigfar, memohon ampunan Tuhan dan setelah ia siuman dari pingsannya ia berkata: "saya mesti meminta ampun lagi dengan cara memohon ampun yang pertama".[246]

Sebagai seorang sufi ia dikunjungi oleh murid-murid yang ingin belajar dan mendengarkan ajaran-ajarannya, di antaranya Malik bin Dinar, Rabah al-Kais, Sufyan al-Tsauri dan Syaikh al-Balkhi.[247] Karena pada zamannya ia dikenal dengan kesalehannya serta pengabdiannya hanya untuk mencari keridhaan dari Allah swt.

Dalam kehidupannya sebagai *zahidah*, Rabi'ah sangat membenci dengan kesenangan dunia, sebagaimana kritikannya terhadap Sufyan al-Tsauri yang banyak dikunjungi orang karena kealimannya. Rabi'ah memandangnya sebagai kesenangan duniawi saja. Ketika Sufyan al-Tsauri bertanya tentang hikmat, jawab: "alangkah baiknya bagimu jika engkau tidak mencintai dunia ini".[248] Memang benar pendapat Rabi'ah tersebut, karena dunia ini tidak abadi, apalah artinya bagi seseorang dunia akhirnya akan *fana'*, meninggalkan segala apa yang dicintai dan dimilikinya.

Selama hidupnya Rabi'ah tidak pernah menikah, bukan karena ke-zuhudan-nya semata-mata terhadap perkawinan itu sendiri, meskipun banyak orang yang meminangnya namun ia lebih suka menyindiri dan beribadah kepada Tuhan, sampai akhir hayatnya.[249]

B. *Pokok-pokok Ajaran Tasawuf Rabi'ah al-Adawiyah*

Ajaran tasawuf yang dibawanya itu, dikenal dengan istilah *al-Mahabbah.* Paham ini merupakan kelanjutan dari tinggat kehidupan

---

[246] Prof. Dr. Hamka, *Tasawuf perkembangan dan Pemurniannya* (Cet. XI; Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1984), h.79.

[247] E. J. Brill's, *First Enclyclopedia of Islam,* Vol. VI, (Leiden: Marocco-Ruzzik, 1987), h.1089.

[248] Harun Nasution, *Islam Ditijaun Dari Berbagai Aspeknya,* h.76.

[249] Dra. Hj. Ummu Kalsum Yunus, M.Pd.I., *Ilmu Tasawuf* (Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2011), h. 107.

zuhud yang dikembangkan oleh Hasan al-Basri, yaitu takut dan pengharapan dinaikkan oleh Rabi'ah menjadi zuhud karena cinta. Cinta yang suci murni itu lebih tinggi dari pada takut dan pengharapan.[250]

Kata *mahabbah* itu sendiri berasal dari kata احب_يحب_محبة secara harfiah berarti mencintai secara mendalam, atau kecintaan atau cinta yang mendalam.[251]dan *hubb* yang berarti lawan dari a*l-Bugd,* yakni cinta lawan dari benci. Begitu juga memiliki makna *al-Wadad* yang artinya cinta, kasih sayang, persahabatan.[252]

Menurut Harun Nasution, *mahabbah* ialah:

Memeluk kepatuhan kepada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya.

Menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi

Mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali dari diri yang dikasihi.[253]

Sebagaimana telah kita ketahui, bahwa Rabi'ah dikenal dengan konsep *mahabbah*-nya. Hal ini diketahui dari jawabannya atas pertanyaan:

Ketika Rabi'ah ditanya; "Apakah kau cinta kepada Tuhan yang Maha Kuasa? 'ya'. Apakah kau benci kepada syeitan? 'tidak', cintaku kepada Tuhan tidak meninggalkan ruang kosong dalam diriku untuk rasa benci kepada syeitan."[254]

Seterusnya Rabi'ah menyatakan:

"saya melihat Nabi dalam mimpi, Dia berkata: Oh Rabi'ah, cintakah kamu kepadaku? Saya menjawab, Oh Rasulullah, siapa yang menyatakan tidak cinta? Tetapi cintaku kepada pencipta memalingkan diriku dari cinta atau membenci kepada makhluk lain."[255]

---

[250] Prof. Dr. Hamka, *Op. Cit.,* h. 79.

[251] Prof. Dr. H. Mahmuf Yunus, *Kamus Arab- Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), h. 96.

[252] Muhammad bin Mukram bin Manzur al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-Arab,* Juz I (Cet. I; Beirut: Dar al-Sadir, t.th.), h.289.

[253] Prof. Dr. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 70.

[254] Reynold Alleyre Nicholson, *The Idea of Persolatity* (Delli: Idara-I Adabiyah-I, 1976), h. 62.

[255] *Ibid.,* h. 63.

Mahabbah kepada Allah merupakan suatu keajaiban yang harus ditanamkan kepada setiap individu, karena tanpa adanya *mahabbah,* seseorang baru berada pada tingkatan yang paling dasar sekali yaitu tingkat *muallaf.*

Menurut al-Saraf sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution bahwa *mahabbah* itu mempunyai tiga tingkatan:

Cinta biasa, yaitu selalu mengingat Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama-nama Allah dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan senantiasa memuji-Nya.

Cinta orang yang *siddiq* yaitu orang yang kenal kepada Tuhan, pada kebesaran-Nya, pada ilmu-Nya dan lainnya. Cinta yang dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Tuhan, dan dengan demikian dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan.

Ia mengadakan dialog dengan Tuhan dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta tingkat kedua ini membuat orang sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifatnya sendiri, sedang hatinya penuh dengan perasaan cinta dan selalu rindu kepada Tuhan.

Cinta orang arif, yaitu orang yang tahu betul kepada Tuhan. Cintanya yang serupa ini timbul karena telah tahu betul kepada Tuhan. Yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta tapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang dicintai.[256]

Faham tentang *mahabbah* seperti tersebut di atas mempunyai dasar dalam al-Qur'an sebagaimana firman-Nya dalam QS. Al-Maidah [5]: 54

فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

Terjemahnya: *"Allah akan mendatangkan suatu ummat yang Allah mencintai mereka dan mereka mencintai-Nya."*

Ajaran yang dibawa oleh Rabi'ah adalah versi baru dalam kehidupan kerohanian, dimana tingkat zuhud yang diciptakan oleh

---

[256] Harun Nasution, *Falsafat, Op. Cit.*, h.70, lihat juga Abu Nasher Abdullah ibn Ali al-Sarraja al-Tusi, *al-Lu'ma fi al-Tasawwuf,* (Leiden: 1914), h.58-59.

Hasan Basri yang bersifat *khauf* dan *raja'* dinaikkan tingkatnya oleh Rabi'ah al-Adawiyah ke tingkat zuhud yang bersifat *hub* (cinta).

Cinta yang suci murni lebih tinggi dari pada *khauf* dan *raja*, karena yang suci murni tidak mengahrapkan apa-apa. Cinta suci murni kepada Tuhan merupakan puncak tasawuf Rabi'ah.

Rabi'ah betul-betul hidup dalam keadaan zuhud dan hanya ingin berada dekat dengan Tuhan. Ia banyak beribadah, bertobat dan menjauhi hidup duniawi, dan menolak segala bantuan materi yang diberikan orang kepadanya. Bahkan ada doa-doa beliau yang isinya tidak mau meminta hal-hal yang bersifat materi dari Tuhan.[257]

Hal ini dapat dilihat dari ketika teman-temannya ia memberi rumah kepadanya, ia menyatakan; *"aku takut kalau-kalau rumah ini akan mengikat hatiku, sehingga aku terganggu dalam amalku untuk akhirat."* Kepada seorang pengunjung ia memberi nasehat: *"memandang dunia sebagai sesuatu yang hina dan tak berharga, adalah lebih baik bagimu"*. Segala lamaran cinta pada dirinya, juga ditolak, karena kesenangan duniawi itu akan memalingkan perhatian pada akhirat.[258]

Kecintaan Rabi'ah al-Adawiyah kepada Tuhan, antara lain tertuang dalam syair-syair berikut ini:

الهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل حبيب بحبيبه وهذا مقامي بين يديك.

Artinya: *"Ya Tuhan bintang di langit telah gemerlapan, mata telah bertiduran, pintu-pintu istana telah dikunci dan tiap pecinta telah menyendiri dengan yang dicintainya dan inilah aku berada di hadirat-Mu."*[259]

يا حبيب القلب مالي سواكا. فارحم اليوم مذنبا قد أتاكا. يا رجائي وراحتي و سروري. قد ابي القلب أن يحب سواكا.

Artinya: *'Buah hatiku, hanya Engkaulah yang kukasihi. Beri ampunlah pembuat dosa yang datang ke hadirat-Mu. Engkaulah harapanku,*

---

[257] *Ibid.*, h.72.

[258] Prof. Dr. Hamka, *Op. Cit.*, h.83. lihat pula Prof. Dr. Harun Nasution, Falsafat dan Mitisisme Dalam Islam, h.74.

[259] *Ibid.*, h.72.

kebahagianku dan kesenanganku. Hatiku telah enggan mencintai selain dari Engkau.'[260]

Dan ada pula do'a yang terkenal dan yang pernah diucapkan oleh Rabi'ah sebagai perwujudan cinta dan rindu seorang sufi terhadap Tuhannya, hingga baginya tak ada nafas dan detak jantung kecuali untuk merindudambakan pertemuan dengan Sang penciptanya. Salah satu syairnya pula yang terkenal:

Tuhan
Apapun karunia-Mu untukku di dunia
Hibahkan pada musuh-musuh-Mu
Dan apapun karunia-Mu untukku di akhirat
Persembahkan pada sahabat-sahabat-Mu
Bagiku cukup Kau
Tuhan
Bila sujudku pada Mu karena takut nereka
Bakar aku dengan apinya
Dan bila sujudku pada-Mu karena damba surge
Tutup untukku surge itu
Namun, bila sujudku demi Kau semata
Jangan palingkan wajah-Mu
Aku rindu menatap keindahan-MU[261]

Menurut Rabi'ah, *hubb* itu merupakan cetusan dari perasaan rindu dan pasrah kepada Allah, seluruh ingatan dan perasaannya tertuju kepada-Nya. Hal ini dapat terlihat dalam gubahan prosanya yang syahdu sebagai berikut:

إلهي ! هذااللیل قد أدبر و هذاالنهار قد أسفر, فليت شعري أقبلت مني ليلتي فأهنا أم رددتها علي فأعزي فو عزتك, هذا دأبي ما أحببتني

---

[260] *Ibid.,* h.73-74.

[261] Drs. K. Permadi, S.H., *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Cet. I; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997), h.127-128.

و أعنتني وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك.

Artinya: *'Tuhanku, malam telah berlalu dan siang segera menampakkan diri. Aku gelisah, apakah amalanku Engkau terima hingga aku merasa bahagia, ataukah Engkau tolak hingga aku merasa sedih. Demi ke Mahakuasaan-Mu, inilah yang akan aku lakukan selalma aku Engkau beri hayat. Sekiranya Engkau usir aku dari depan pintu-Mu, aku tidak akan pergi, karena cinta pada-Mu telah memenuhi hatiku.'*[262]

Itulah beberapa ucapan yang menggambarkan rasa cinta yang memenuhi rasa cinta Rabi'ah kepada Tuhan, yaitu cinta yang memenuhi seluruh jiwanya, sehingga ia menolak lamaran kawin, dengan alasan bahwa dirinya hanya milik Tuhan yang dicintainya, dan siapapun yang ingin kawin dengannya, harus meminta izin kepada Tuhan.[263]

Paham *mahabbah* di atas, dapat kita temukan dalam al-Qur'an yang menggambarkan bahwa antara manusia dengan Tuhan dapat saling mencintai, sebagaimana firman Allah swt.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ

Terjemahnya: *"jika kamu cinta kepada Allah, maka turutkanlah aku dan Allah akan mencintai kamu'*[264]

---

262 Ummu Kalsum Yunus, *Op. Cit.*, h.114.

263 Dr. H. Abuddin Nata, MA., *Ilmu Kalam, Filsafat Dan Tasawuf* (Cet. V; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h.171.

264 QS. Ali Imran [3]: 31

BAB VI
TASAWUF NUSANTARA

Buku Tasawuf Modern, penerapan tasawuf dalam zaman sekarang atau zaman modern ditulis oleh Amarhum Buya Hamka sekitar tahun 30-an, sebagai karangan bersambung dalam majalah Pedoman Masyarakat yang terbit di Medan dengan Hamka sendiri sebagai pemimpin redaksi. Setelah selesai pemuatan dalam majalah, atas permintaaan pembaca Tasawuf Modern diterbitkan sebagai sebuah buku untuk pertama kali tahun 1939.[265]

Penerbitan pertama ini ternyata mendapat sambutan dari masyarakat sehingga mengalami cetak ulang beberapa kali dari sebuah penerbit di Medan. Setelah Proklamasai Kemerdekaan, Tasawuf Modern kembali diterbitkan di Jakarta sekitar tahun 60-an.

Sejak sekitar tahun 70-an, oleh pengarang penerbitan Tasauf Modern dan beberapa karya lain termasuk Tafsir Al-Azhar dipercayakan pada Pustaka Panjimas.

Alhamdulillah minat dan sambutan pembaca terhadap karya-karya Almarhum Hamka, sampai saat in masih tetap tinggi, terbukti dengan terjadi beberapa kali cetak ulang Tasawuf Modern, Falsafah Hidup, Lembaga Budi, Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya dan lain-lain. Bukan hanya di Indonesia beberapa penerbit di Malaysia dan Singapura atas persetujuan ahli waris menerbitkan Tasawuf Modern dan karya-karya Hamka lainnya.

Saat ini umat manusia hidup dalam zaman modern yang serba praktis dan enak berkat teknologi canggih. Namun kemodernan dan gaya hidup yang mementingkan materi ternyata tidak memberi kebahagiaan, disamping jasmani, manusia juga memerlukan kebahagiaan rohani.

Disinilah dirasakan perlunya dakwah atau pelajaran agama baik bentuk tabligh maupun buku-buku yang menentramkan rohani, antara lain Tasawuf Modern karya Almarhum Hamka ini

---

[265] http://mutiarazuhud.wordpress.com/2010/08/18/Ekstrem-Dalam-Pemikiran-Agama

Amat disayangkan para ulama di wilayah kerajaan dinasti yang telah dipaksakan untuk mengikuti pemahaman ulama Muhammad bin Abdul Wahhab telah menjadi korban hasutan atau korban ghazwul fikri (perang pemahaman) yang dilancarkan oleh kaum Zionis Yahudi.[266]

Salah satu contoh penghasutnya adalah perwira Yahudi Inggris bernama Edward Terrence Lawrence yang dikenal oleh ulama jazirah Arab sebagai Laurens Of Arabian. Laurens menyelidiki dimana letak kekuatan umat Islam dan berkesimpulan bahwa kekuatan umat Islam terletak kepada ketaatan dengan mazhab (bermazhab) dan istiqomah mengikuti tharikat-tharikat tasawuf.[267]

Laurens mengupah ulama-ulama yang anti tharikat dan anti mazhab untuk menulis buku buku yang menyerang tharikat dan mazhab. Buku tersebut diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa dan dibiayai oleh pihak orientalis.

Ulama keturunan cucu Rasulullah shallallahu alaihi wasallam, Abuya Prof. DR. Assayyid Muhammad bin Alwi Almaliki Alhasani dalam makalahnya dalam pertemuan nasional dan dialog pemikiran yang kedua, 5 s.d. 9 Dzulqo'dah 1424 H di Makkah al Mukarromah, menyampaikan bahwa dalam kurikulum tauhid kelas tiga Tsanawiyah (SLTP) cetakan tahun 1424 Hijriyyah di Arab Saudi berisi klaim dan pernyataan bahwa kelompok Sufiyyah (aliran-aliran tasawuf) adalah syirik dan keluar dari agama.

I. SYECH YUSUF TAJUL AL-MAKASSARI

A. Biografi Syech Yusuf Tajul Al-Makassari

Syech Yusuf Tajul Khalwati (lahir di Gowa, Sulawesi Selatan, 3 Juli1626 -wafat di Cape Town, Afrika Selatan, 23 Mei1699 pada umur 72 tahun) adalah salah seorang pahlawan nasional Indonesia yang lahir dari pasangan Abdullah dengan Aminah dengan nama **Muhammad Yusuf**. Nama ini diberikan oleh Sultan Alauddin, raja Gowa, yang juga adalah kerabat ibunda Syekh Yusuf. Nama lengkapnya setelah dewasa adalah Tuanta' Salama' ri Gowa Syekh Yusuf Abul Mahasin Al-Taj Al-Khalwati Al-Makassari Al-Banteni.

---

[266] *Ibid.,*

[267] *Ibid.,*

Pendidikan agama diperolehnya sejak berusia 15 tahun di Cikoang dari Daeng Ri Tassamang, guru kerajaan Gowa. Syekh Yusuf juga berguru pada Sayyid Ba-lawi bin Abdul Al-Allamah Attahir dan Jalaludin Al-Aydit.

Kembali dari Cikoang Syekh Yusuf menikah dengan putri Sultan Gowa, lalu pada usia 18 tahun, Syekh Yusuf pergi ke Banten dan Aceh. Di Banten ia bersahabat dengan Pangeran Surya (Sultan Ageng Tirtayasa), yang kelak menjadikannya mufti Kesultanan Banten. Di Aceh, Syekh Yusuf berguru pada Syekh Nuruddin Ar-Raniri dan mendalami tarekat Qodiriyah.

Syekh Yusuf juga sempat mencari ilmu ke Yaman, berguru pada Syekh Abdullah Muhammad bin Abd Al-Baqi, dan ke Damaskus untuk berguru pada Syekh Abu Al-Barakat Ayyub bin Ahmad bin Ayyub Al-Khalwati Al-Quraisyi.

B. Riwayat perjuangan

Ketika Kesultanan Gowa mengalami kalah perang terhadap Belanda, **Syekh Yusuf** pindah ke Banten dan diangkat menjadi mufti disana. Pada periode ini Kesultanan Banten menjadi pusat pendidikan agama Islam, dan Syekh Yusuf memiliki murid dari berbagai daerah, termasuk 400 orang asal Makassar yang dipimpin oleh Ali Karaeng Bisai.

Ketika pasukan Sultan Ageng dikalahkan Belanda tahun 1682, Syekh Yusuf ditangkap dan diasingkan ke Srilangka pada bulan September 1684.

Di Sri Lanka, Syekh Yusuf tetap aktif menyebarkan agama Islam, sehingga memiliki murid ratusan, yang umumnya berasal dari India Selatan. Salah satu ulama besar India, Syekh Ibrahim ibn Mi'an, termasuk mereka yang berguru pada Syekh Yusuf.

Melalui jamaah haji yang singgah ke Sri Lanka, Syekh Yusuf masih dapat berkomunikasi dengan para pengikutnya di Nusantara, sehingga akhirnya oleh Belanda, ia diasingkan ke lokasi lain yang lebih jauh, Afrika Selatan, pada bulan Juli 1693.

Di Afrika Selatan, Syekh Yusuf tetap berdakwah, dan memiliki banyak pen

Syekh Yusuf berasal dari keluarga bangsawan tinggi di kalangan suku bangsa Makassar dan mempunyai pertalian kerabat

dengan raja-raja Banten, Gowa, dan Bone. Syekh Yusuf sendiri dapat mengajarkan beberapa tarekat sesuai dengan ijazahnya. Seperti tarekat Naqsyabandiyah, Syattariyah, Ba`alawiyah, dan Qadiriyah. Namun dalam pengajarannya, Syekh Yusuf tidak pernah menyinggung pertentangan antara Hamzah Fansuri yang mengembangkan ajaran wujudiyah dengan Syekh Nuruddin Ar-Raniri dalam abad ke-17 itu.

Nama lengkapnya Tuanta Salamka ri Gowa Syekh Yusuf Abul Mahasin Al-Yaj Al-Khalwati Al-Makassari Al-Banteni. Tapi, ia lebih populer dengan sebutan Syekh Yusuf. Sejak tahun 1995 namanya tercantum dalam deretan pahlawan nasional, berdasar ketetapan pemerintah RI.

Kendati putra Nusantara, namanya justru berkibar di Afrika Selatan. Ia dianggap sebagai sesepuh penyebaran Islam di negara di benua Afrika itu. Tiap tahun, tanggal kematiannya diperingati secara meriah di Afrika Selatan, bahkan menjadi semacam acara kenegaraan. Bahkan, Nelson Mandela yang saat itu masih menjabat presiden Afsel, menjulukinya sebagai 'Salah Seorang Putra Afrika Terbaik'.

Syekh Yusuf lahir di Gowa, Sulawesi Selatan, tanggal 03 Juli 1626 dengan nama Muhammad Yusuf. Nama itu merupakan pemberian Sultan Alauddin, raja Gowa, yang merupakan karib keluarga Gallarang Moncongl o'E, keluarga bangsawan dimana Siti Aminah, ibunda Syekh Yusuf berasal. Pemberian nama itu sekaligus mentasbihkan Yusuf kecil menjadi anak angkat raja.

Syekh Yusuf sejak kecil diajar serta dididik secara Islam. Ia diajar mengaji Alquran oleh guru bernama Daeng ri Tasammang sampai tamat. Di usianya ke-15, Syekh Yusuf mencari ilmu di tempat lain, mengunjungi ulama terkenal di Cikoang yang bernama Syekh Jalaluddin al-Aidit, yang mendirikan pengajian pada tahun 1640.

Syekh Yusuf meninggalkan negerinya, Gowa, menuju pusat Islam di Mekah pada tanggal 22 September 1644 dalam usia 18 tahun. Ia sempat singgah di Banten dan sempat belajar pada seorang guru di Banten. Di sana ia bersahabat dengan putra mahkota Kerajaan Banten, Pengeran Surya. Saat ia mengenal ulama masyhur di Aceh, Syekh Nuruddin ar Raniri, melalui karangan-karangannya, pergilah ia ke Aceh dan menemuinya.

Setelah menerima ijazah tarekat Qadiriyah dari Syekh Nuruddin, Syekh Yusuf berusaha ke Timur Tengah. Beliau ke Arab Saudi melalui Srilanka.

Di Arab Saudi, mula-mula Syekh Yusuf mengunjungi negeri Yaman, berguru pada Sayed Syekh Abi Abdullah Muhammad Abdul Baqi bin Syekh al-Kabir Mazjaji al-Yamani Zaidi al-Naqsyabandi. Ia dianugerahi ijazah tarekat Naqsyabandi dari gurunya ini.

Perjalanan Syekh Yusuf dilanjutkan ke Zubaid, masih di negeri Yaman, menemui Syekh Maulana Sayed Ali Al-Zahli.. Dari gurunya ini Syekh Yusuf mendapatkan ijazah tarekat Assa'adah Al-Baalawiyah. Setelah tiba musim haji, beliau ke Mekah menunaikan ibadah haji.

Dilanjutkan ke Madinah, berguru pada syekh terkenal masa itu yaitu Syekh Ibrahim Hasan bin Syihabuddin Al-Kurdi Al-Kaurani. Dari Syekh ini diterimanya ijazah tarekat Syattariyah. Belum juga puas dengan ilmu yang didapat, Syekh Yusuf pergi ke negeri Syam (Damaskus) menemui Syekh Abu Al Barakat Ayyub Al-Khalwati Al-Qurasyi. Gurunya ini memberikan ijazah tarekat Khalwatiyah & Gelar tertinggi, Al-Taj Al-Khalawati Hadiatullah setelah dilihat kemajuan amal syariat dan amal Hakikat yang dialami oleh Syekh Yusuf.

Melihat jenis-jenis alirannya, diperoleh kesan bahwa Syekh Yusuf memiliki pengetahuan yang tinggi, meluas, dan mendalam. Mungkin bobot ilmu seperti itu, disebut dalam lontara versi Gowa berupa ungkapan (dalam bahasa Makassar): tamparang tenaya sandakanna (langit yang tak dapat diduga), langik tenaya birinna (langit yang tak berpinggir), dan kappalak tenaya gulinna (kapal yang tak berkemudi).

Cara-cara hidup utama yang ditekankan oleh Syekh Yusuf dalam pengajarannya kepada murid-muridnya ialah kesucian batin dari segala perbuatan maksiat dengan segala bentuknya. Dorongan berbuat maksiat dipengaruhi oleh kecenderungan mengikuti keinginan hawa nafsu semata-mata, yaitu keinginan memperoleh kemewahan dan kenikmatan dunia. Hawa nafsu itulah yang menjadi sebab utama dari segala perilaku yang buruk. Tahap pertama yang harus ditempuh oleh seorang murid (salik) adalah mengosongkan diri dari sikap dan perilaku yang menunjukkan kemewahan duniawi.

Ajaran Syekh Yusuf mengenai proses awal penyucian batin menempuh cara-cara moderat. Kehidupan dunia ini bukanlah harus ditinggalkan dan hawa nafsu harus dimatikan sama sekali. Melainkan hidup ini harus dimanfaatkan guna menuju Tuhan. Gejolak hawa nafsu harus dikuasai melalui tata tertib hidup, disiplin diri dan penguasaan diri atas dasar orientasi ketuhanan yang senantiasa melingkupi kehidupan manusia.

Hidup, dalam pandangan Syekh Yusuf, bukan hanya untuk menciptakan keseimbangan antara duniawi dan ukhrawi. Namun, kehidupan ini harus dikandungi cita-cita dan tujuan hidup menuju pencapaian anugerah Tuhan.

Dengan demikian Syekh Yusuf mengajarkan kepada muridnya untuk menemukan kebebasan dalam menempatkan Allah Yang Mahaesa sebagai pusat orientasi dan inti dari cita, karena hal ini akan memberi tujuan hidup itu sendiri.

C. Terlibat Pergerakan Nasional

Setelah hampir 20 tahun menuntut ilmu, ia pulang ke kampung halamannya, Gowa. Tapi ia sangat kecewa karena saat itu Gowa baru kalah perang melawan Belanda. Di bawah Belanda, maksiat merajalela. Setelah berhasil meyakinkan Sultan untuk meluruskan pelaksanaan syariat Islam di Makassar, ia kembali merantau. Tahun 1672 ia berangkat ke Banten. Saat itu Pangeran Surya sudah naik tahta dengan gelar Sultan Ageng Tirtayasa.

Di Banten ia dipercaya sebagai mufti kerajaan dan guru bidang agama. Bahkan ia kemudian dinikahkan dengan anak Sultan, Siti Syarifah. Syekh Yusuf menjadikan Banten sebagai salah satu pusat pendidikan agama. Murid-muridnya datang dari berbagai daerah, termasuk di antaranya 400 orang asal Makassar di bawah pimpinan Ali Karaeng Bisai. Di Banten pula Syekh Yusuf menulis sejumlah karya demi mengenalkan ajaran tasawuf kepada umat Islam Nusantara.

Seperti banyak daerah lainnya saat itu, Banten juga tengah gigih melawan Belanda. Permusuhan meruncing, sampai akhirnya meletus perlawanan bersenjata antara Sutan Ageng di satu pihak dan Sultan Haji beserta Kompeni di pihak lain. Syekh Yusuf berada di pihak Sultan Ageng dengan memimpin sebuah pasukan Makassar.Namun karena kekuatan yang tak sebanding, tahun 1682 Banten menyerah.

Maka mualilah babak baru kehidupan Syekh Yusuf; hidup dalam pembuangan. Ia mula-mula ditahan di Cirebon dan Batavia (Jakarta), tapi karena pengaruhnya masih membahayakan pemerintah Kolonial, ia dan keluarga diasingkan ke Srilanka, bulan September 1684.

Bukannya patah semangat, di negara yang asing baginya ini ia memulai perjuangan baru, menyebarkan agama Islam. Dalam waktu singkat murid-muridnya mencapai jumlah ratusan, kebanyakan berasal dari India Selatan. Ia juga bertemu dan berkumpul dengan para ulama dari berbagai negara Islam. Salah satunya adalah Syekh Ibrahim Ibn Mi'an, ulama besar yang dihormati dari India. Ia pula yang meminta Syekh Yusuf untuk menulis sebuah buku tentang tasawuf, berjudul Kayfiyyat Al-Tasawuf.

Ia juga bisa leluasa bertemu dengan sanak keluarga dan murid-muridnya di negeri ini. Kabar dari dan untuk keluarganya ini disampaikan melalui jamaah haji yang dalam perjalan pulang atau pergi ke Tanah Suci selalu singgah ke Srilanka. Ajaran-ajarannya juga disampaikan kepada murid-muridnya melalui jalur ini.

Hal itu merisaukan Belanda. Mereka menganggap Syekh Yusuf tetap merupakan ancaman, sebab dia bisa dengan mudah mempengaruhi pengikutnya untuk tetap memberontak kepada Belanda. Lalu dibuatlah skenario baru; lokasi pembuangannya diperjauh, ke Afrika Selatan.

D. Menekuni Jalan Dakwah

Bulan Juli 1693 adalah kali pertama bagi Syekh Yusuf dan 49 pengikutnya menginjakkan kaki di Afrika selatan. Mereka sampai di Tanjung Harapan dengan kapal De Voetboog dan ditempatkan di daerah Zandvliet dekat pantai (tempat ini kemudian disebut Madagaskar).

Di negeri baru ini, ia kembali menekuni jalan dakwah. Saat itu, Islam di Afrika Selatan tengah berkembang. Salah satu pelopor penyebaran Islam di Imam Abdullah ibn Kadi Abdus Salam atau lebih dikenal dengan julukan Tuan Guru (mister teacher).

Tuan Guru lahir di Tidore. Tahun 1780, ia dibuang ke Afrika Selatan karena aktivitasnya menentang penjajah Belanda. Selama 13 tahun ia mendekam sebagai tahanan di Pulau Robben, sebelum

akhirnya dipindah ke Cape Town. Kendati hidup sebagai tahanan, aktivitas dakwah pimpinan perlawanan rakyat di Indonesia Timur ini tak pernah surut.

Jalan yang sama ditempuh Syekh Yusuf. Dalam waktu singkat ia telah mengumpulkan banyak pengikut. Selama enam tahun di Afrika Selatan, tak banyak yang diketahui tentang dirinya, sebab dia tidak bisa lagibertemu dengan jamaah haji dari Nusantara. Usianya pun saat itu telah lanjut, 67 tahun.

Ia tinggal di Tanjung Harapan sampai wafat tanggal 23 Mei 1699 dalam usia 73 tahun. Oleh pengikutnya, bangunan bekas tempat tinggalnya dijadikan bangunan peringatan. Sultan Banten dan Raja Gowa meminta kepada Belanda agar jenazah Syekh Yusuf dikembalikan, tapi tak diindahkan. Baru setelah tahun 1704, atas permintaan Sultan Abdul Jalil, Belanda pengabulkan permintaan itu. Tanggal 5 April 1705 kerandanya tiba di Gowa untuk kemudian dimakamkan di Lakiung keesokan harinya.

a. Syekh Yusuf di Sri Lanka

Di Sri Lanka, Syekh Yusuf tetap aktif menyebarkan agama Islam, sehingga memiliki murid ratusan, yang umumnya berasal dari India Selatan. Salah satu ulama besar India, Syekh Ibrahim ibn Mi'an, termasuk mereka yang berguru pada Syekh Yusuf.

Melalui jamaah haji yang singgah ke Sri Lanka, Syekh Yusuf masih dapat berkomunikasi dengan para pengikutnya di Nusantara, sehingga akhirnya oleh Belanda, ia diasingkan ke lokasi lain yang lebih jauh, Afrika Selatan, pada bulan Juli 1693.

b. Syekh Yusuf di Afrika Selatan

Di Afrika Selatan, Syekh Yusuf tetap berdakwah, dan memiliki banyak pengikut. Ketika ia wafat pada tanggal 23 Mei 1699, pengikutnya menjadikan hari wafatnya sebagai hari peringatan. Bahkan, Nelson Mandela, mantan presiden Afrika Selatan, menyebutnya sebagai 'Salah Seorang Putra Afrika Terbaik'.

Sebagai seorang ulama syariat, sufi dan khalifah tarikat dan seorang musuh besar Kompeni Belanda, Syekh Yusuf dianggap sebagai `duri dalam daging` oleh pemerintah Kompeni di Hindia Timur. Ia diasingkan ke Srilanka, kemudian dipindahkan ke Afrika Selatan, dan

wafat di pengasingan Cape Town (Afrika Selatan) pada tahun 1699. Pada zamannya (abad ke-17), ia dikenal pada empat tempat, yaitu Banten dan Sulawesi Selatan (Indonesia), Srilanka, dan Afrika Selatan yang berjuang mewujudkan persatuan dan kesatuan untuk menentang penindasan dan perbedaan kulit.

Murid-murid Syekh Yusuf yang menganut tarekat Khalwatiyah terdapat di Banten, Srilanka, Cape Town, dan beberapa negara di sekitarnya. Mayoritas orang-orang Makassar dan Bugis di Sulawesi Selatan masih mengamalkan ajarannya sampai sekarang ini.

Beliau mendapatkan berbagai ijazah tarekat sufi dari banyak ulama di sejumlah negara. Seorang laki-laki datang kepada Ibrahim. "Hai Syekh, semoga Allah merahmatimu," katanya. "Saya ini seorang pencuri." "Mendekatlah, kau akan mendapatkannya. Dan, sesudah mereka, berbuatlah sekehendakmu," jawab Ibrahim. "Mereka? Saya tidak paham mereka yang Syekh maksudkan.""Yang pertama, jika kamu mau melawan Tuhan, janganlah makan rezekinya." "Demi Tuhan, itu sangat sukar. Jika rezekinya semua di laut, di darat, di gunung, dari mana saya makan?" "Pantaskah makan rezeki-Nya dan melawan-Nya?" "Tidak." "Kedua, jika kamu ingin melawan Allah, jangan bertempat tinggal di negeri-Nya'.' "Demi Allah, itu lebih sukar dari yang pertama. Jika dunia ini kepunyaan-Nya, di mana saya tinggal?" "Pantaskah makan rezekinya, tinggal di negeri-Nya, dan melawan-Nya?" "Tidak. "'Yang ketiga, jika hendak melawan Allah, lawanlah di tempat Ia tidak melihatmu." "Demi Allah, ini yang tersulit. Bagaimana mungkin, sedang Ia tahu semua yang tidak terlihat dan yang disimpan di dalam dada." "Pantaskah makan rezekinya, bertempat tinggal di negerinya, dan melawannya? Sedang Ia melihat kamu?" "Tidak. Kalau begitu Syekh, beri saya yang keempat.""Jika datang malaikat maut mengambil ruhmu, kamu akan berkata, 'Akhirilah kematian saya sampai saya bertobat'.

Malaikat akan berkata, 'Enak saja. Jika kamu tahu, mengapa tidak tobat dulu-dulu'. "Laki-laki itu belum puas lalu meminta opsi kelima. "Baik," kata Ibrahim. "Jika datang Mungkar dan Nakir, tolaklah." "Tidak ada kekuatan bagiku. Berilah Syekh, opsi yang lain." "Jika kamu berada di tangan Allah Azza wa Jalla, sedangkan Allah memerintahkan memasukkanmu ke neraka, berkatalah kepada Tuhan, 'Jangan perintahkan mereka'. "Saya mohon ampun kepada Allah. Saya

bertobat kepada-Nya."Cerita ini dikutip oleh Syekh Yusuf Makassar dari kitab *Zaadatul Musafirin* (Perbekalan Para Pengelana) dalam penjelasannya pada salah satu risalahnya, *An-Nafhatus Sailaniah* (Embusan dari Ceylon). Syekh Yusuf Makassar ini menulis lebih dari 20 karangan, terutama tentang tasawuf. Salah satunya dari Srilanka alias Ceylon itu. Ditulis untuk memenuhi keinginan para jamaah dan sahabat, risalah ini memuat, antara lain, keharusan mempersatukan syariat dan hakikat. Misalnya, mengutip pendapat guru-guru tasawuf yang menyatakan, "Siapa yang berilmu, tetapi tidak bertasawuf, ia fasik. Siapa yang bertasawuf, namun tidak berfikih, ia zindik. "Begitulah Syekh Yusuf Makassar.

Beliau berdakwah dengan memberi contoh dan hikmah. Sehingga, pendengarnya senang mengikuti dakwah yang disampaikannya. Karena itu, tidak heran apabila nama beliau begitu terkenal, termasuk di Cape Town, Afrika Selatan. Nama Syekh Yusuf Makassar tentunya sudah tidak asing lagi. Banyak artikel atau tulisan dan buku-buku tentang perjuangan Syekh Yusuf. Beliau adalah seorang ulama besar kelahiran Gowa, Sulawesi Selatan, pada 3 Juli 1626. Muhammad Yusuf atau lebih populer dengan sebutan Syekh Yusuf Al-Makassari Al-Bantani berasal dari keluarga bangsawan tinggi di kalangan suku bangsa Makassar dan mempunyai pertalian kerabat dengan raja-raja Banten, Gowa, dan Bone. Konon, nama Muhammad Yusuf merupakan pemberian dari Sultan Alauddin, roja Gowa yang merupakan kerabat dari Ayahnya, Gallarang Moncongloe, dan ibunya Siti Aminah. Namun, menurut versi Hamka, nama ayah dari Syekh Yusuf adalah Abdullah Abul Mahasim. Keluarganya memiliki latar belakang keislaman yang kuat sehingga Syekh Yusuf sejak kecil diajar serta dididik secara Islam. Syekh Yusuf Makassar, selain sebagai seorang ulama, beliau juga dikenal sebagai pejuang nasional dan diangkat sebagai pahlawan nasional tahun 1995. Beliau juga seorang sastrawan sekaligus sebagai ahli tasawuf (sufi).

Pergulatannya dengan ilmu agama, perjuangannya melawan penjajah, hingga beliau diasingkan ke Cape Town, Afrika Selatan, sudah begitu banyak dijelaskan oleh para tokoh dalam berbagai buku dan artikel. Pada tulisan ini, Republika akan mencoba mengetengahkan perjalanan dan pemikiran beliau dalam bidang tasawuf.Persentuhan pertama kali dengan ilmu tasawuf didapatkannya dari Syekh Nuruddin

al-Raniri di Aceh, yaitu dengan belajar tarekat Qadiriyah hingga beliau mendapatkan ijazah (sebuah pernyataan bahwa beliau diperbolehkan mengajarkannya kepada orang lain) dari al-Raniri. Selepas dari Aceh, Syekh Yusuf melanjutkan perjalanan ke Arab Saudi melalui Yaman. Di Yaman ini beliau belajar pada Sayid Abi Abdullah Muhammad Abdul Baqi bin Syekh al-Kabir Mazjaji al-Yamani Zaidi al-Naqsyabandi. Dari ulama ini, Syekh Yusuf mendapatkan ijazah tarekat Naqsyabandiyah.Masih di Yaman, beliau kembali belajar kepada Syekh Maulana Sayid Ali dan diberikan ijazah tarekat al-Baawalawiyah. Selanjutnya, beliau menunaikan ibadah haji di Makkah. Selesai berhaji, beliau pergi ke Madinah dan belajar pada Syekh Ibrahim Hasan bin Syihabuddin al-Kurdi al-Kaurani. Dari Syekh ini diterimanya ijazah tarekat Syattariyah. Belum juga puas dengan ilmu yang didapat, Syekh Yusuf pergi ke negeri Syam (Damaskus) menemui Syekh Abu al-Barakat Ayyub al-Khalwati al-Qurasyi. Beliau diberikan ijazah tarekat Khalwatiyah.Dari sekian banyak tarekat yang beliau dapatkan, hal ini...

Istilah dalam Tasawuf Syekh Yusuf Al makassari sebagai berikut:

Suluk pendekatan diri pada Allah semata-mata mencari ridha Allah

Jalan menuju Allah adalah sejumlah nafas mahluk

Jalan tasaflah menjadi cara kesempurnaan manusia

Bersungguh-sungguh menuju Allah almalkul mulk

Tasawuf pemurnian *qashad / niat*

Tasawuf kepda insan qamil al ubudiaya muthlaqah

Syekh yusuf algazali sungguh aku meyakini sepenuhnya sesungguhnya sufilah secara khusus menuju Allah.

Siapa yang mengingkari tasawuf maka ia mengingkari Muhammad

Aqidah yang benar adalah aqidah mengikuti rasul

Futtuhat al ilahiyah

1. *tajdid tauhid ketauhidan tasybiyah dan ta'til*
2. *Fahm al sima'i, memahami tatacara menyimak petunjuk/bimbingan*
3. *husna alisra', memperbaiki hubungan silaturahim*
4. *ihthar alihthar, mendahulukan kepentingan orag lain*
5. *takh alikhtiar, berserah diri kepada Tuhan*

6. *sur'at, wujud memahami suara hati*
7. *al kashaf an al khawatir, mampu membedakan benar dan dan salah terhadap inspirasi yang datangkan sendii tapi t*
8. *kathrat al-safar, melakukan perjalanan bagi mengambil iktibar melatih ketenangan jiwa*
9. *tark alikhtisab, mengandalkan usaha sendiri tetap bertawakkkal kepda Allah*
10. *Tahrim al-iddihar, tidak bermaksud meyakini mutlak atas kepemilikan tapi tetap mengharap pada Tuhan.*

II. Ar-Raniri

A. Biografi Ar-Raniri

Ar-Raniri dilahirkan di Ranir, sebuah Kota Pelabuhan Tua Di Pantai Gujarat, India, nama lengkapnya adalah Nurrudin Muhhammad Bin Hasanjin Al-Hamid Al-Syafi'i Al-Syafi'i Al-Raniri. Tahun kelahiranya tidak diketahui dengan pasti, tetapi kemungkinan besar menjelang Akhir ke-16.[268] Ar-Ranir telah wafat kurang lebih pada tahun 1658M. ia adalah seorang sarjana India keturunan Arab. Ranir merupakan kota pelabuhan yang ramai dikunjungi oleh berbagai bangsa, Antara lain Mesir, Turki, Arab, Persia, India, dan Indian sendiri. dari kota inilah, para Pedagang berlayar dengan daganganya menuju ke Pelabuhan-pelabuhan yang terletak di Semenajung Melayu dan Sumatra.[269]

Di Ranir, mulai belajar Ilmu Agama dan kemudian melanjutkan pelajaranya ke, Arab Selatan, yang dipandang sebagai pusat studi Ilmu Agama Islam pada waktu itu. Pada tahun 1621M, ia menuju Makkah dan Madinah untuk menunaikna Ibadah Haji dan mengunjungi makam Nabi. Setelah itu, ia kembali ke India. sebagai seorang ulama, Nuruddin mempunyai sikapnyang keras dan tegas dalam menghadapi permasalahan yang bertentantangan dengan keyakinanya. Di India misalnya, ia menntang keras agama *sinkretis*, yaitu

---

[268] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulma Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII*, Mizan, Bandung 1995, h. 169.

[269] Ibid., h. 17

suatu agama baru yang merupakan gabungan antara Islam dan Agama Hindu.[270]

Ia mengikuti langkah keluarganya dalam hal pendidikan. Pendidikanya yang pertama dipeoleh di Ranir kemudian di lanjutkan ke Hadhramaut.[271] ketika ia berada di Negeri asalnya, ia sudah menguasai banyak tentang Ilmu Agama. Diantara guru yang paling banyak mempengaruhinya adalah Abu Nafs Syayid Imam bin 'Abdullah bin Syaiban, ia seorang guru Tarekat Rifaiyah keturunan Hadhramaut Hujarat, India.[272]

Menurut cacatan Azymardi Azra, Ar-Raniri merupakan tokoh pembaruan di Aceh. Ia mulai melancarkan pembaharuan Islam di Aceh setelah mendapat pijakan yang kuat di Istana Aceh. pembarun utamanya adalah memberantas aliran *wujudiyah* yang dianggapnya sebagai Aliran Sesat. Ar-Raniri dikenal mula sebagai Syekh Islam yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa menentang Aliran *wujudiyah.* bahkan lebih jauh ia mengeluarkan fatwa yang mengarah pada perburuan terhadap Orang-Orang sesat.[273]

Diantara Karya-Karya yang pernah ditulis Ar-Raniri adalah :

1) Ash-Shirah Al-Mustaqim (fiqih berbahasa melayu)
2) Bustan As-Salatin fi Dzikir Al-Awwalin wa Al-khirin (Bahasa Melayu)
3) Durrat Al-Fara'idh bi Syarhi Al-'Aqa'id (akidah, bahasa Melayu)
4) Syifa' Al-qulub (cara-cara berzikir, bahasa Melayu)

B. Ajaran Tasawuf Nurruddin Ar-Raniri

1) *Tentang Tuhan*

Pendirian Ar-Raniri dalam masalah ketuhanan pada umumnya bersifat kompromis. Ia berupaya menyatukan paham mutakalimmin dengan paham para sufi yang diwakili Ibn 'Arabi. ia berpendapat bahwa ungkapan" *wujud Allah dan Alam Esa*" berarti bahwa alam ini

---

[270] Ahmad, Daudy, *Allah dan Manusia dalam KonsepsiSyeikh Nuruddin ar-Raniry*, Rajawali, Jakarta, 1983, h. 45.

[271] Ahmad, Daudy, *Syaikh Nurruddin ar-Ranirì (Sejarah, Karya, dan Sanggahan terhadap Wujudiyyah di Aceh)*, Bulan Bintang 1983, h. 36-37.

[272] Daudy, *op. cit.*, h. 36.

[273] Azra, *Op.Cit*, h. 177.

merupakan sisi lahiriah dari hakikatnya yang batin, yaitu Dialah Allah, sebagaimana yang dimaksud Ibn 'Arabi. Namun, ungkapan itu pada hakikatnya telah menjelaskan bahwa alam ini pada dasarnya tidak ada. Tetapi yang ada hanyalah wujud Allah Yang Esa. Jadi tidak dapat dikatakan bahwa alam ini berbeda atau bersatu dengan Allah. Dengan demikian Pandangan Al-Raniri pada dasarnya hampir sama dengan Ibn 'Arabi bahwa alam ini merupakan *tajalli* Allah. Namun, di dalam tafsiranya di atas telah membuatnya terlepas dari label panteisme Ibn 'Arabi.[274]

2) *Tentang Alam*

Ar-Raniri berpandangan bahwa alam ini diciptakan Allah melalui *tajalli*. Ia menolak teori *Al-faidh* (emanasi) Al-Farabi karena hal itu dapat memunculkan pengakuan bahwa alam ini *qadim* sehingga menjerumuskan pada kemusyrikan.[275] Alam dan falak, menurutnya, merupakan wadah *tajalli* asma dan sifat Allah dalam bentuk yang kongkret. Sifat ilmu *ber-tajalli* pada alam akal; Nama Rahman *ber-tajalli* pada *arsy*; Nama Rahim *ber-tajalli* pada *kursy*; Nama Raziq *ber-tajalli* pada falak ketujuh; dan seterusnya.[276]

3) *Tentang Manusia*

Mengenai konsepsi dan eksistensi Manusia, dalam pandangan Ar-Raniri, merupakan mahluk Allah yang paling sempurna di dunia sebab manusia merupakan khalifah Allah di bumi yang dijadikan dengan gambar dan citra Ilahi. Alasannya bahwa ia juga adalah hasil kreasi Tuhan, karena itu ia disebut dengan istilah *mazhhar* (tempat kenyataan asma (esensi) dan sifat Allah paling lengkap dan menyeluruh). Sedangkan konsep *insan kamil*, katanya, pada dasarnya hampir sama dengan apa yang telah digariskan Ibnu 'Arabi.[277]

---

[274] Syekh Naquib Al- Attas, *Raniri and the Wujudiyyah of 17 th*, Century Aceh, Singapore, MMBRAS III, 1996, h. 83.

[275] Ibid., h. 227.

[276] Daudi, *Op. Cit.*, h. 128.

[277] *Ibid.*, h. 183.

4) ***Tentang Wujudiyyah***

Inti ajaran *wujudiyyah*, menurut Ar-Raniri, berpusat pada *wahdat Al-wujud* dapat membawa kepada kekafiran. Ar-Raniri berpandangan bahwa jika benar Tuhan dan mahluk hakikatnya satu, dapat dikatakan bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia dan jadilah seluruh mahluk sebagai Tuhan. Semua yang dilakukan manusia, baik buruk atau baik, Allah turut serta melakukanya. Jika demikian halnya, maka manusia mampu mempunyai sifat-sifat Tuhan.[278]

5) ***Tentang Hubungan Syari'at dan Hakikat***

Pemisahan antara syariat dan hakikat, menurut Ar-Raniri merupakan sesuatu yang tidak benar. Untuk menguatkan argumentasina, ia mengajukan beberapa pendapat pemuka sufi, diantaranya adalah Syeikh Abdullah Al-Aidarusi yang menyatakan bahwa tidak ada jalan menuju Allah, kecuali melalui syari'at yang merupakan pokok dan cabang Islam.[279]

Sikap keras Nuruddin ini juga terlihat pada waktu menentang kaum *wujudiyyah* yang telah berkembang pesat di Aceh pada abad ke-16 dan ke-17 M. Penentangan Nuruddin terhadap ajaran tasawuf Hamzah dan Syamsuddin tertuang di dalam kitab-kitab karanganya yang kurang lebih berjumlah 30 judul. Kitab-kitab tersebut antara lain berjudul *Tibyan fi Ma'rifatil-Adyan, Ma'ul-Chaya li Ahli-Mamat, Fatchul-Mubin 'alal-Mulchidin, Chujjatus-Shiddiq li Dafiz-Zindiq, Syifaul-Qulub, Jawahirul-'Ulum fi kasyil-Ma'lum, Chilluzh-Zh*ill, dan lain sebagainya.[280]

Perbedaan pemikiran sufistik antara Hamzah dan Syamsuddin dengan Nuruddin di atas mendorong ulama India untuk datang dan menetap di Aceh. karena itu ada beberapa alasan kedatangan Nuruddin ke Aceh. Ia datang untuk pertama kalinya ke Aceh mungkin karena mengikuti jejak pamanya Syekh Muhammad Jailani bin Hasan bin Muhammad Hamid ar-Raniri yang tiba di Aceh pada tahun 1588 M. Nuruddin menulis kitab Ash-Shirathal Mustaqim (jalan yang lurus)

---

[278] *Ibid.*, h. 227.

[279] Ahmad Daudi,"Tinjauan atas Karya Al-Fath Al-Muhlidin karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri", dalam A. Rifa'I Hasan (Ed.), *Warisan inteletual Muslim indonesia*, Mizan, Bandung, 1990, h. 35.

[280] Sangidu, *Wachdatul Wujud*, Gama Media, Yogyakarta, hlm. 32-33.

yang mulai di tulisnya pada tahun 1044 H atau tahun 1633M, yaitu sebelum ia menetap di Aceh. Kedua, Nuruddi datang ke Aceh mungkin juga disebabkan oleh Krisis Akidah yang telah terjadi di dalam masyarakat Aceh, yaitu pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda yang memerintah tahun 1603-1636 M. Nuruddin datang ke Aceh mungkin disebabkan oleh perebutan kekuasaan, baik jabatan sultan maupun penasihat sultan.[281]

Kedatangan Nurrudin ke Aceh selain disebabkan oleh beberapa hal sebagaimana telah dikemukan di atas juga disebabkan oleh unsur politik, yaitu perebutan kekuasaan dalam jabatan penasihat sultan ataupun jabatan sultan. Karena itu, perbedaan pemikiran dan keyakinan (perang nonfisik) antara Hamzah dan Syamsuddin dengan Nuruddin sekarang ini pengaruhnya sudah berkurang dan berbagai kalangan telah menerima perbedaan itu, terutama kalangan Kampus. Akan tetapi, secara politis (perang secara fisik) sampai sekarang pengaruhnya masih terasa.[282]

C. Ilmu Yang Dikuasainya

Ar-Raniri memiliki pengetahuan luas yang meliputi tasawuf, qalam, fiqih, hadits, sejarah, dan perbandingan agama. Selama masa hidupnya, ia menulis kurang lebih 29 kitab, yang paling terkenal adalah "Bustanul Salatin.". namanya kini di abadikan sebagai nama perguruan tinggi negeri agama (IAIN) di Bandah Aceh.[283]

D. Judul Kitab-Kitabnya

Diantara judul kitab-kitbnya: kitab al-Shiratal al-Mustaqim(1634), kitab Durrat al-Faraid bi Syarh al-Aqaid an Nafafiyah(1635), kitab Hidayat al-Habib fi al Tagrib wa'l-Tarhib (1635), kitab Bustanus al-Salatin fi dzikr al-Awwalin wa'l-Akhirin (1638), kitab Nubdzah fi da'wa Al-Zhill ma'a Shahibihi, kitab Latha 'if al-Asrar, kitab Asral an-Insan fi ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman, kitab Tibyan fi ma'rifat al-Adyan, kitab Akhbar al-Akhirah fi ahwal al-

---

[281] *Ibid.*, h. 34.

[282] *Ibid.*, h. 35

[283] http: //id. Wikipedia. Org/wiki/Nuruddin Ar-Raniri

Qiyamah, kitab hill al-zhill, kitab ma'ul hayati li Ahl al-mamat, kitab Aina'l-'Alam qabl an yukhlaq, kitab Syifa'u'l-Qulub, kitab Hujjat al-Shiddiq li dafI al-Zindiq, kitab Al-Fathu'l-Mubin 'a'l- Mulhiddin, kitab Al-lama'an fi Tafkir Man Qala bi Khalg al-Qur-an, kitab, kitab Shawarim al- Shiddiq li Qath'I al-Zindiq, kitab Rahiq al-Muhammadiyyah fi Thariq al-Shufiyyah, kitab Ba'du Khalg al-samawat wa'l-Ardh, kitab Kaifiyat al-Shalat, kitab Hidayat al-Iman bi Fadhli'l-Manaan, kitab 'Aqa'id al-Shufiyyat al-Muwahhiddin, kitab 'Alaqat Allah bi'l-'Alam, kitab Al-Fat-hu'l-Wadud fi Bayan Wahdat al-Wujud, kitab 'Ain al-Jawad fi Bayan Wahdat al-Wujud, kitab Awdhah al-Sabil wa'l-Dalil laisal li Abathil al-Mulhiddin Ta'wil, kitab Awdhah al-Sabil laisan li Abathil al-Mulhiddin Ta'wil, kitab Syadar al-Mazid, Kitab Jawahir al-'ulum fi Kasyfi'l-Ma'lum.[284]

E. Pengaruh Syaikh Nuruddin Ar-Raniri

Ar-Raniri berperan penting saat berhasil memimpin ulama Aceh menghancurkan ajaran tasawuf falsafinya Hamzah Fansuri yang dikhawatirkan dapat merusak akidah umat Islam awam terutama yang baru memeluknya. Tasawuf falsafi berasal dari ajaran al-Hallaj, Ibnu Arabi, dan Suhrawardi, yang khas dengan doktrin Wihdatul wujud (Menyatunya Kewujudan) di mana sewaktu dalam keadn sukr('mabuk dalam kecintaan kepda Allah Ta'ala) dan Fana' fillah ('hilang' bersama Allah), seseorang wali itu mungkin mengeluarkan kata-kata yang lahiriyahnya sesaat yang menyimpang dari syari'at Islam.[285]

Syaikh al-Raniri mengemukan fatwa pengkafiranya terhadap wujudiyah Aceh tidak hanya dalam khutbah-khutbah tetapi juga di dalam kitab-kitabnya seperti *Tibyan fi ma'rifat al-Adyan, Hill al-Zill, Jawahir al-Ulum fi Kasyf al-Ma'lum, Hujjat al-Shiddiq li Daf'il al-Zindiq dan Ma'al-Hayah li Ahl al-Mamat.* Inti penentangan al-Raniri dapat diringkas sebagai berikut: Hamzah Fansuri sesat karena berpendapat bahwa alam, manusia, dan Tuhan itu sama saja, paham wujudiyah Hamzah Fansuri sama dengan panteisme karene dia melihat Tuhan sepenuhya immanen(tasbih), padahal Tuhan itu transenden(*tanzih*), Hamzah

[284] *Ibid.,*
[285] *Ibid.,*

Fansuri dan Syams al-Dhin, seperti golongan falasifah, meliputi bahwa al-Qur'an itu mahluk, Hamzah Fansuri percaya bahwa alam itu *qadim* atau abadi, Hamzah Fansuri dikatakan mengemukakan ungkapan-ungkapan *syathiyat* seperti al-Hallajdan Bayazid dalam keadaan tidak mabuk(sukr), Hamzah Fansuri cenderung mengabaikan syari'at, bahkan menganjurkan pengikutnya meninggalkan syari'at.[286]

Berdasarkan paparan sebelumnya, Al-Raniri merupakan sosok ulama yang memiliki banyak keahlian. Dia seorang sufi, teolog,faqih (ahli hukum), dan bahkan politisi. Keberadaan Al-Raniri seperti ini sering menimbulkan banyak kesalahpahaman, terutama jika dilihat dari salah satu aspek pemikiran saja. Maka sangat wajar, jika beliau dinilai sebagai seorang sufi yang sibuk dengan praktek-praktek mistik, padahal di sisi lain, Al-Raniri adalah seorang faqih yang memiliki perhatian terhadap praktek-praktek syariat. Oleh karena itu, untuk memahaminya secara benar, haruslah dipahami semua aspek pemikiran, kepribadian dan aktivitasnya (Azra: 1994).

Keragaman keahlian Al-Raniri dapat dilihat kiprahnya selama. di Aceh. Meski hanya bermukim dalam waktu relatif singkat, peranan Al-Raniri dalam perkembangan Islam Nusantara tidak dapat diabaikan. Dia berperan membawa tradisi besar Islam sembari mengeliminasi masuknya tradisi lokal ke dalam tradisi yang dibawanya tersebut. Tanpa mengabaikan peran ulama lain yang lebih dulu menyebarkan Islam di negeri ini, Al-Ranirilah yang menghubungkan satu mata rantai tradisi Islam di Timur Tengah dengan tradisi Islam Nusantara.

Bahkan, Al-Raniri merupakan ulama pertama yang membedakan penafsiran doktrin dan praktek sufi yang salah dan benar. Upaya seperti ini memang pernah dilakukan oleh para ulama terdahulu, seperti Fadhl Allah Al-Burhanpuri. Namun, Al-Burhanpuri tidak berhasil merumuskannya dalam penjabaran yang sistematis dan sederhana, malahan membingungkan para pengikutnya, sehingga Ibrahim Al-Kurani harus memperjelasnya. Upaya-upaya lebih lanjut tampaknya pernah juga dilakukan oleh Hamzah Fansuri dan

---

[286] Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas*, Paramadina, Jakarta, 2001, h.163-164.

Samsuddin Al-Sumaterani, tetapi keduanya gagal memperjelas garis perbedaan antara Tuhan dengan alam dan makhluk ciptaannya (Azra: 1994).

Oleh karena itu, dalam pandangan Al-Raniri, masalah besar yang dihadapi umat Islam, terutama di Nusantara, adalahaqidah. paham immanensi antara Tuhan makhluknya sebagaimana dikembangkan oleh paham wujudi"ah merupakan praktek sufi yang berlebihan. Mengutip doktrin Asy'ariyyah, Al-Raniri berpandangan bahwa antara Tuhan dan alam raya terdapat perbedaan (mukhalkfah), sementara antara manusia dan Tuhan terdapat hubunpn transenden.

Selain secara umum Al-Raniri dikenal sebagai syeikh Rifaiyyah, ia juga memiliki mata rantai dengan tarekat Aydarusiyyah dan Qadiriyyah. Dari tarekat Aydarusiyyah inilah Al-Raniri dikenal sebagai ulama yang teguh memegang akar-akar tradisi Arab, bahkan simbol-simbol fisik tertentu dari budayanya, dalam menghadapi lokal. Tidak hanya itu, ketegasan Al-Raniri dalam menekankan adanya keselarasan antara praktek mistik dan syari'at merupakan bagian dari ajaran tarekat Aydarusiyyah.

Dari paparan di atas, sepintas memang belum banyak pembaruan yang telah dilakukan oleh Al-Raniri, kecuali mempertegas paham Asy'ariyyah, memperjelas praktek-praktek syariat, dan sanggahan terhadap paham wujudiyyah. Di sinilah dibutuhkaan kejelian untuk memandang Al-Raniri secara utuh, baik kirah, pikiran maupun karya-karyanya (Azra: 1994). Bahkan, dari catatan sanggahan Al-Raniri terhadap paham wujudiyyahlah dapat ditemukan, sejumlah pembaruanterutama dalam hal metodologi.

penulisan ilmiah, dimana beliau selalu mencantumkaan argumentasi berikut referensinya. Dari cara seperti ini pula dalam perkembangannya ditemukan sejumlah ulama -ulama baru yang belum pernah diungkap oleh penulis-penulis lain sebelumnya, berikut pemikiran-pemikiran yang baru.

Meski Al-Raniri berpengaruh besar dalam perkembangan Islam Nusantara, tetapi hingga kini belum ditemukan para muridnya secara langsung, kecuali Syeikh Yusuf Al-Maqassari. Al-Maqassari dalam kitabnya, Safinat al-Najah menjelaskan bahwa dari Al-Ranirilah diperoleh silsilah tarekat Qadiriyyah, karena Al-Raniri adalah guru sekaligus syeikhnya. Hanya saia, bukti ini belum dianggap valid, karena

belum diketahui kapan dan dimana mereka bertemu. Kesulitan lainnya juga akan muncul ketika dicari hubungan dan jaringan Al-Raniri dengan para ulama lain penyebar agama Islam di wilayah Nusantara, ataupun para ulama asli Nusantara yang berkelana sampai ke Timur-Tengah. Yang ada hanyalah kemungkinan bertemunya Al-Raniri dengan para jamaah haji dan para pedatang dari Nusantara yang kebetulan menuntut ilmu di tanah haram, tepatnya ketika Al-Raniri bermukim di Makkah dan Madinah (1621 M). Pertemuan inilah yang diduga adanya komunikasi langsung dengan para muridnya dari Nusantara, termasuk dengan Al-Maqassari.

Kesulitan ini juga terus berlanjut, jika dikaitkan dengan keingianan mencari hubungan Al-Raniri dengan dunia pesantren di wilayah Nusantara. Pasalnya, selain tiada literatur yang menunjukkan hal tersebut, manuskrip-manuskrip yang berkaitan dengan pesantren pun tidak menunjukkan adanya hubungan tersebut. Meski demikian, bukan berarti Al-Raniri tidak memiliki keterkaitan sama sekah dengan dunia pesantren. Setidaknya, peran Al-Maqassari dan para jamaah haji serta para muridnya di Makkah dan Madinah yang kemudian kembali ke tanah air merupakan keterkaitan tidak langsung Al-Raniri dengan dunia pesantren di Indonesia.

Ada yang berpendapat bahawa beliau meninggal dunia di India. Pendapat lain menyebut bahawa beliau meninggal dunia di Aceh. Ahmad Daudi, menulis: "Maka tiba-tiba dan tanpa sebab-sebab yang diketahui, Syeikh Nuruddin ar-Raniri meninggalkan Serambi Mekah ini, belayar kembali ke tanah tumpah darahnya yang tercinta, Ranir untuk selama-lamanya. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1054 H (1644 M)." Bahawa beliau meninggal dunia pada 22 Zulhijjah 1069 H/21 September 1658 M. Tetapi Karel A. Steenbrink dalam bukunya, Mencari Tuhan Dengan Kacamata Barat berpendapat lain, bahawa hingga tahun 1644 M bererti Syeikh Nuruddin masih berada di Aceh. Menurutnya terjadi diskusi yang terlalu tajam antara beberapa kelompok pemerintah: Seorang uskup agung (ar-Raniri) di satu pihak dan beberapa hulubalang dan seorang ulama dari Sumatera Barat di pihak lain. Pihak yang anti ar-Raniri akhirnya menang, sehingga ar-Raniri dengan tergesa-gesa kembali ke Gujarat. Tulisan Karel itu barangkali ada benarnya, kerana secara tidak langsung Syeikh Nuruddin mengaku pernah kalah berdebat dengan Saiful Rijal, penyokong

fahaman Syeikh Hamzah al-Fansuri dan Syeikh Syamsuddin as-Sumatra-i, perkara ini beliau ceritakan dalam kitab Fath al-Mubin.

Ada pun tempat meninggalnya, H.M. Zainuddin, berbeza pendapat dengan Ahmad Daudi di atas. Menurut Zainuddin dalam Tarich Atjeh Dan Nusantara, jilid 1, bahawa terjadi pertikaian di istana, dalam perebutan itu telah terbunuh seorang ulama, Faqih Hitam yang menentang tindakan Puteri Seri Alam. Dalam pada itu Syeikh Nuruddin diculik orang, kemudian mayatnya diketemukan di Kuala Aceh. Menurut H.M. Zainuddin pula, bahawa makam Syeikh Nuruddin itu dikenal dengan makam keramat Teungku Syiahdin (Syeikh Nuruddin ar-Raniri) terletak di Kuala Aceh.

Dalam masa pemerintahan Iskandar Muda, kerajaan Aceh maju, ajaran sufi tidak menghalang kemajuan yang berasaskan Islam. Sebaliknya masa pemerintahan Iskandar Tsani, ajaran sufi dianggap sesat, ternyata kerajaan Aceh mulai menurun. Bantahan terhadap sesuatu pegangan yang pernah berkembang di dunia Islam perlulah ditangani dengan penuh

kebijaksanaan. Siapa saja yang memegang urusan keislaman janganlah tersalah penilaian, sering terjadi yang benar menjadi salah, atau sebaliknya yang salah menjadi benar.

III. Syekh Hamzah fansuri

A. Biografi Syekh Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri merupakan salah seorang tokoh tasawuf yang sangat penting dalam sejarah pemikiran tasawuf di Nusantara pada umumnya, dan di Aceh pada khususnya. Ia merupakan seorang ahli sastrawan yang sangat penting dalam sejarah Kesusastraan Melayu, tetapi tidak banyak yang dapat diketahui tentang kehidupan pribadinya.[287]

Tanggal lahir dan wafat Hamzah Fansuri tidak diketahui, tetapi diduga bahwa ia hidup pada zaman kekuasaan Sultan Alauddin Riayah Syah (1689-1604), penguasa Aceh sebelum Sultan Iskandar Muda

---

[287] Karel A. Steenbrik, beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad 19 (Jakarta, 1985), h. 91.

Mahkota Alam (1606-1636). Hamzah Fansuri juga diduga lahir di Barus, Sumatra Utara, (atau Fansur, menurut pengucapan Arab). Kota barus adalah pusat perdagangan, politik, dan kebudayaan Melayu untuk seluruh Selat Melaka pada abad ke-17. Hamzah Fansuri diperkirakan meninggal di sekitar tahun 1590 (Teeuw, 1995: 45-46).[288]

Masa muda Hamzah Fansuri tidak diketahui, demikian juga dengan pengabdiannya sebagai ulama dan penasehat sultan Aceh. Syeikh Nuruddin ar-Raniri, yang menjadi penasehat kerajaan pada masa kekuasaan Sultan Iskanda Thani (1636-1641), di dalam salah satu karyanya memang menyebutkan sejumlah nama penting, misalnya Syamsuddin al-Sumatrani. Syamsudin adalah murid Hamzah Fansuri, tetapi Nuruddin sama sekali tak menyebut-nyebut tentang Hamzah Fansuri.

Ada dua kemungkinan mengapa Nuruddin tidak menyebutkan tentang Hamzah Fansuri. Pertama, ia hidup setelah Hamzah Fansuri meninggal, sehingga ia tidak dapat bertemu secara langsung dengan Hamzah Fansuri. Kedua, seperti yang telah diketahui oleh umum, Nuruddin sangat menentang doktrin *wahdat al-wujud* yang dianut oleh Hamzah Fansuri.

Nuruddin berhasil membujuk Sultan Iskandar Thani untuk memberantas ajaran Hamzah Fansuri, bukan hanya melalui argumentasi ilmiah atau keagamaan, tetapi juga dengan kekerasan fisik. Sehingga, buku-buku yang mengandung ajaran itu dibakar, dan penganut-penganutnya dituntut, bahkan ada yang dihukum mati (Teeuw, 1995: 68).

B. Pemikiran

Hamzah Fansuri adalah seorang penganut mazhab tasawuf *wahdat al-wujud* atau *wujudiyah* atau *Martabat Tujuh*. Keyakinannya itu terungkap baik dalam karya-karya teologisnya maupun dalam karya-karya sastranya. Kesusastraan keagamaan Melayu pada masa Hamzah

---

[288]Abdul Hadi, W. M., Hamzah Fansuri, Risalan Taswuf dan puisi-puisinya (Bandung, 1992), h. 9-13.

Fansuri hidup memang berkembang pesat, seiring dengan penyebaran agama Islam di seluruh kepulauan Nusantara dan pendirian berbagai kerajaan Melayu-Islam di beberapa tempat, yaitu di Pasai, Melaka dan Aceh.

Kesusastraan jenis ini berisi yurisprudensi, doktrin, mistisisme dan sebagainya. Dalam hal ini, Hamzah Fansuri adalah salah seorang penulis kesusastraan keagamaan yang termasyhur dan sejajar dengan Syeikh Nuruddin Ar-Raniri, Abadul Samad al-Falimbani, Syihabuddin bin Abdullah Muhammad, Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, dan Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani (Piah, 2002: xvii).

Wahdat al-wujud yang dianut oleh Hamzah Fansuri adalah salah satu doktrin tasawuf yang dipengaruhi oleh filsafat dan berbagai sumber non-dogmatik lain. Tradisi *wahdat al-wujud* adalah bagian dari silsilah intelektual yang dikembangkan dari teks-teks Yunani, Persia, dan India yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Para pemikirnya antara lain adalah al-Kindi (sekitar 958 M), al-Farabi (sekira 958 M), Ibnu Sina (958-1137 M), Ibnu Bajah (sekira 1138 M), Ibnu Taufail (sekira 1185 M), Ibnu Rusydi (1126-1198). Sedangkan gagasan awalnya dapat dilacak hingga Plato dan Plotinus.

Doktrin ini juga mempunyai hubungan dengan tipe mistisisme Islam yang dapat ditemukan dalam studi-studi mistik oleh Abu Yazid al-Bistami (sekira 874 M), al-Hallaj (sekira 921 M), dan Ibnu al-Farid (sekira 1235). Pengaruh terbesar datang dari Ibnu Arabi (sekira 1240 M), terutama di dalam kitabnya yang berjudul *Fusus al-Hikam.*

Pengaruh doktrin ini di Melaka dapat ditemukan dalam *Sejarah Melayu*, yang mendeskripsikan bahwa balairung Melaka mencari jawaban dari Pasai bagi pertanyaan tentang apakah para penghuni surga dan neraka akan tetap tinggal kekal di dalamnya. Pertanyaan inilah yang diajukan juga oleh Ibnu Arabi.

Setelah jatuhnya Melaka ke tangan Portugis, pengaruh filsafat dan doktrin *wujudiyah* terutama telah bergeser dari Melaka ke Aceh. Pada saat inilah Hamzah Fansuri menulis karya-karya keagamannya. Situasi di Aceh pada masa itu memang memungkinkan para penulis untuk berkarya di sana. Setelah Melaka jatuh, Aceh berkembang bukan

hanya sebagai pusat perdagangan tetapi juga sebagai kerajaan Islam yang terkemuka.

Hamzah Fansuri yakin dan mengajarkan bahwa, karena manusia berasal dari Tuhan, maka manusia tidak merdeka. Kebebasannya adalah cerminan dari kebebasan Tuhan yang absolut. Maka, manusia dapat saja mengikuti kehendaknya sendiri yang disesuaikan dengan kehendak sejati Tuhan, atau ia dapat juga mengikuti kehendak dan nafsunya sendiri di dunia ini. Dunia ini juga berasal Tuhan, tetapi wujudnya bukanlah wujud yang sejati. Jika manusia mengikuti dunia ini, berarti ia tertipu. Sedangkan jika ia meninggalkan dunia ini, berarti ia menemukan hakikat dan nasibnya yang sejati (al-Attas, 1970: 233-353 via Piah dkk, 2002: 374).

Menurut Hamzah Fansuri, seorang Sufi pertama-tama harus mahir dalam hukum-hukum dan teologi Islam sebelum mendaki tingkatan misteri yang lebih tinggi dalam menuju Tuhan. Ia juga menetapkan perlunya moralitas dan kontrol diri yang ketat. Kewajiban-kewajiban ini ditunjukkan dengan jelas dalam dua sajak yang beasal dari sebuah puisi yang diawali dengan *Sidang fakir empunya kata*:

Syariat Muhammad ambilkan suluk,
Ilmu hakikat yugiakan pertubuh,
Nafsumu itu yugia kaubunuh,
Makanya dapat sekalian luruh.
Mencari dunia berkawan-kawan,
Oleh nafsu habis engkau tertawan,
Nafsumu itu yugia kaulawan,
Mengkanya sampai engkau bangsawan.

Sedangkan doktrin *wujudiyah*-nya tampak sangat jelas dalam bait berikut ini:

Dengarkan sini hai anak ratu
Ombak dan air asalnya satu
Seperti manikam muhith dengan Batu
Inilah tamsil engkau dan ratu

Di dalam bait itu, dinyatakan bahwa walaupun badan memang fana, tetapi jiwa baka, atau tidak pernah mati, datang dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Ombak dan laut ("air") juga tampak berbeda, tetapi sesungguhnya sama. Semua manusia adalah milik Tuhan.

Tetapi pandangan ini ditentang oleh ulama besar yang lain, yaitu Nurruddin ar-Raniri, yang berhasil membujuk Sultan Iskandar Thani untuk memberantas ajaran *wujudiyah* Hamzah Fansuri. Walaupun demikian, ada beberapa karya Hamzah Fansuri yang berhasil selamat dari api pembakaran itu.

C. Asal-usul dan pendidikan

Pendidikan dasar Hamzah Fansuri diperolehnya di daerah Fansur. Menurut Prof. A. Hasymi yang dikutip oleh Abdul Hadi bahwa Fansur pada masa itu, selain dikenal sebagai kota perdagangan kapur barus, dikenal juga sebagai kota pendidikan. Karenanya tidak heran kalau di daerah Fansur, Hamzah Fansuri belajar dimasa kecilnya.[289] Pada penyelidikannya yang lebih awal bertentangan dengan hasil penyelidikannya yang terakhir. Penyelidikan awal, ayah Syeikh Hamzah al-Fansuri nampaknya tidak ada hubungan adik beradik dengan ayah Syeikh Abdur Rauf al-Fansuri. Penyelidikan terakhir beliau mengatakan bahawa Syeikh Hamzah al-Fansuri itu adalah adik beradik dengan Syeikh Ali al-Fansuri. Syeikh Ali al-Fansuri adalah ayah kepada Syeikh Abdur Rauf al-Fansuri. Penyelidikan awal yang saya maksudkan ialah yang ditulis oleh Prof. A. Hasymi dalam Ruba'i Hamzah Fansuri yang dapat diambil pengertian daripada kalimatnya, "Ayah Hamzah pindah dari Fansur (Singkel) ke Barus untuk mengajar, kerana beliau juga seorang ulama besar, seperti halnya ayah Syeikh Abdur Rauf Fansuri yang juga ulama, sama-sama berasal dari Fansur (Singkel)."[290] Mengenai penyelidikan Prof. A. Hasymi yang menyebut Syeikh Hamzah al-Fansuri saudara Syeikh Ali al-Fansuri atau Syeikh Abdur

---

[289] *Ibid.*, h. 170
[290] *Ibid.*, h. 11.

Rauf bin Ali al-Fansuri adalah anak saudara kepada Syeikh Hamzah al-Fansuri, dapat dirujuk kepada kata pengantar buku Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh karya Abdul Hadi W.M. Dan L. K. Ara, diterbitkan oleh Penerbit Lotkala, tanpa menyebut tempat dan tarikh.

Walaupun Prof. A. Hasymi belum memberikan suatu pernyataan tegas bahawa beliau memansukhkan tulisannya yang disebut dalam Ruba'i Hamzah Fansuri, namun kita terpaksa memakai penyelidikan terakhir seperti yang telah dijelaskan di atas. Dr. Azyumardi Azra dalam bukunya, Jaringan Ulama mengatakan bahawa beliau tidak yakin bahawa Syeikh Abdur Rauf bin Ali al-Fansuri itu benar-benar keponakan (anak saudara) Syeikh Hamzah al-Fansuri. "Sebab, menurutnya, tidak ada sumber lain yang mendukung hal itu." Bagi saya ia masih boleh dibicarakan dan perlu penelitian yang lebih sempurna dan berkesinambungan. Sebab yang dinamakan sumber pendukung sesuatu pendapat, bukan hanya berdasarkan tulisan tetapi termasuklah cerita yang mutawatir. Kemungkinan Prof. A. Hasymi yang berasal dari Aceh itu lebih banyak mendapatkan cerita yang mutawatir berbanding penelitian barat yang banyak disebut oleh Azra. Diterima atau tidak oleh pengkaji selain beliau, terpulanglah ijtihad masing-masing orang yang berkenaan.

Dalam buku Hamzah Fansuri Penyair Aceh, Prof. A. Hasymi menyebut bahawa Syeikh Hamzah Fansuri hidup sampai akhir pemerintahan Sultan Iskandar Muda ternyata juga ada perubahan daripada tulisan beliau yang termaktub dalam Ruba'i Hamzah Fansuri, selengkapnya, "Hanya yang sudah pasti, bahawa beliau hidup dalam masa pemerintahan Sultan Alaidin Riayat Syah IV Saiyidil Mukammil (997-1011 H-1589-1604 M) sampai ke permulaan pemerintahan Sultan Iskandar Muda Darma Wangsa Mahkota Alam (1016-1045 H-1607-1636 M)." Yang dimaksudkan dengan "ternyata juga ada perubahan", ialah pada kalimat, " sampai ke permulaan pemerintahan Sultan Iskandar Muda," menjadi kalimat "akhir pemerintahan Sultan Iskandar Muda."

Tarikh lahir Syeikh Hamzah al-Fansuri secara tepat belum dapat dipastikan, adapun tempat kelahirannya ada yang menyebut Barus atau

Fansur. Disebut lebih terperinci oleh Prof. A. Hasymi bahawa Fansur itu satu kampung yang terletak antara Kota Singkel dengan Gosong Telaga (Aceh Selatan). Dalam zaman Kerajaan Aceh Darussalam, kampung Fansur itu terkenal sebagai pusat pendidikan Islam di bahagian Aceh Selatan. Pendapat lain menyebut bahawa beliau dilahirkan di Syahrun Nawi atau Ayuthia di Siam dan berhijrah serta menetap di Barus.

Drs. Abdur Rahman al-Ahmadi dalam kertas kerjanya menyebut bahawa ayah Syeikh Hamzah al-Fansuri bernama Syeikh Ismail Aceh bersama Wan Ismail dan Po Rome atau Po Ibrahim (1637-1687 M) meninggal dunia dalam pertempuran melawan orang Yuwun (Annam) di Phanrang. Bahawa Syeikh Ismail Aceh itu pernah menjadi gabenor di Kota Sri Banoi menggantikan Gabenor Wan Ismail asal Patani yang melepaskan jabatan itu kerana usianya yang lanjut. Drs. Abdur Rahman Al-Ahmadi berpendapat baru, dengan menambah Syahrun Nawi itu di Sri Banoi Sri Vini, selain yang telah disebutkan oleh ramai penulis bahawa Syahrun Nawi adalah di Siam atau Aceh. Dalam Patani, iaitu antara perjalanan dari Patani ke Senggora memang terdapat satu kampung yang dinamakan Nawi, berkemungkinan dari kampung itulah yang dimaksudkan seperti yang termaktub dalam syair Syeikh Hamzah al-Fansuri yang menyebut nama Syahrun Nawi itu. Kampung Nawi di Patani itu barangkali nama asalnya memang Syahrun Nawi, lalu telah diubah oleh Siam hingga bernama Nawi saja. Syahrun Nawi adalah di Patani masih boleh diambil kira, kerana pada zaman dulu Patani dan sekitarnya adalah suatu kawasan yang memang ramai ulamanya. Saya telah sampai ke kampung tersebut (1992), berkali-kali kerana mencari manuskrip lama. Beberapa buah manuskrip memang saya peroleh di kampung itu. Lagi pula antara Aceh dan Patani sejak lama memang ada hubungan yang erat sekali. Walau bagaimanapun Prof. A. Hasymi menyebut bahawa Syahrun Nawi itu adalah nama dari Aceh sebagai peringatan bagi seorang Pangeran dari Siam yang datang ke Aceh pada masa silam yang bernama Syahir Nuwi, yang membangun Aceh pada zaman sebelum Islam.

Daripada berbagai-bagai sumber disebutkan bahawa Syeikh Hamzah al-Fansuri telah belajar berbagai-bagai ilmu yang memakan masa lama. Selain belajar di Aceh sendiri beliau telah mengembara ke pelbagai tempat, di antaranya ke Banten (Jawa Barat), bahkan sumber yang lain menyebut bahawa beliau pernah mengembara keseluruh tanah Jawa, Semenanjung Tanah Melayu, India, Parsi dan Arab. Dikatakan bahawa Syeikh Hamzah al-Fansuri sangat mahir dalam ilmu-ilmu fikah, tasawuf, falsafah, mantiq, ilmu kalam, sejarah, sastera dan lain-lain. Dalam bidang bahasa pula beliau menguasai dengan kemas seluruh sektor ilmu Arabiyah, fasih dalam ucapan bahasa itu, berkebolehan berbahasa Urdu, Parsi, Melayu dan Jawa.

D. Karya-Karya Hamzah Fansuri

Syekh Hamzah Fansuri bukan hanya sebagai seorang ulam tasawuf dan sastrawan yang terkemuka, tetapi juga perintis dan pelopor. Sumbangannya sangat besar bagi perkembagan kebudayaan Islam, khususnya dalam bidang kerohanian, keilmuan, filsafat, bahasa dan sastra. Di dalam hampir semua bidang ini, Syekh juga seorang pelopor dan pembaharu.

Karya-karya Hamzah Fansuri dapat disebutkan, di antaranya yang berbentuk syair antara lain:

1. Syair Burung Pinggai
2. Syair Burung Pungguk
3. Syair Perahu, dan
4. Syair Dagang.

Adapun yang berbentuk prosa di antaranya:

1. Asrar al Arifin fi Bayan Ilmi as Suluk wa at Tauhid (keterangan mengenai perjalanan ilmu suluk dan keesaan Tuhan) dan
2. Syarah al Asyiqin (minuman orang-orang yang cinta kepada Tuhan).

Kecuali Syair Dagang, syair-syair Hamzah Fansuri bersifat mistis dan melambangkan hubungan Tuhan dengan manusia. Syair Dagang bercerita tentang kesengsaraan seorang anak dagang yang hidup di rantau. Syair Burung Pinggai bercerita tentang burung pinggai yang melambangkan jiwa manusia dan Tuhan. Dalam syair itu, Hamzah

Fansuri Mengangkat satu masalah yang banyak dibahas dalam tasawuf, yaitu hubungan satu dan banyak. Yang esa adalah Tuhan dengan alamnya yang beraneka ragam.

Adapun karya Hamzah Fansuri dalam bentuk Syair antara lain:

1. *Syair perahu*
2. *Syair dagang*
3. *Syair bahr an-nisa'*
4. *Syair burung pingai*

Syair Perahu

Syair ini melambangkan tubuh manusia sebagai perahu layar di laut. Pelayaran itu penuh marabahaya. Apabila manusia kuat memegang keyakinan akan Tuhan maka dapat dicapai suatu tahap yang menunjukkan tidak adanya perbedaan antara Tuhan dengan Hambanya.

Prosa Asrar al Arifin fi Bayan Ilmi as Suluk wa at-Tauhid antara lain berisi pandangan Hamzah Fansuri tentang makrifat Tuhan, sifat Tuhan, dan nama Tuhan. Dalam karya ini ia mengatakan bahwa pada dasarnya syariat, hakikat, dan makrifat adalah sama.

Syarah al Asyiqin atau sering disebut Asrar al Asyiqin (rahasia orang-orang yang mencintai Tuhan) dan Zinal al Muwahhidin (perhiasan orang yang mengesakan Tuhan). Buku itu berisi antara lain tentang perbuatan syariat, perbuatan tarikat, perbuatan hakikat, perbuatan makrifat, kenyataan zat Tuhan, dan sifat-sifat Tuhan. Di sini Hamzah Fansuri memandang Tuhan sebagai yang maha sempurna dan yang maha mutlak. Dalam kesempurnaan itu, Tuhan mencakup segala-galanya. Apabila tidak mencakup segala-galanya, Tuhan dapat disebut maha sempurna dan maha mutlak, karena mencakup segala-galanya maka manusia juga termasuk dalam Tuhan.

1. *Syair Si Burung Pingai*
2. *Syair Sidang Fakir*
3. *Syair Syarab al-'Asikin*
4. *Syair Dagang*
5. *Syair Perahu*
6. *Asrar al-'Arifin fi Bayan Ilmu Suluk wa al-Tauhid*

7. *Ruba'i Hamzah Fansuri*
8. *Al-Muntahi*

E. Pengaruh

Karena doktrin *wujudiyah* sangat populer pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17 di berbagai daerah, khususnya Aceh, pemikiran dan syair-syair Hamzah Fansuri tentu cukup luas tersebar di kalangan kaum Sufi di aliran tersebut. Bahkan, penyebarannya tidak hanya di Aceh, melainkan juga di beberapa daerah lain.

Di Jawa, misalnya, karya-karya Hamzah Fansuri disebarkan hingga ke Banten, Cirebon, Pajang, dan Mataram, serta diterjemahkan atau digarap ke dalam bahasa Jawa. Sejak abad ke-17, mistik dan ajaran yang ada di Jawa terwujud dalam bentuk *manunggaling kawulo gusti*, yang dalam berbagai bentuk tetap hadir dalam sejarah agama Islam di Jawa (Teeuw, 1995: 67).

Karya Hamzah Fansuri sebagai penyair kemungkinan besar juga memiliki persambungan dengan kesusastraan abad ke-20. Misalnya, dalam karya puisi Amir Hamzah terdapat bekas pengaruh Hamzah Fansuri, yang mungkin diperoleh lewat pendidikan Amir Hamzah pada sekolah AMS, bagian Timur, di Yogyakarta. Mungkin justru guru Melayu-nya pada sekolah ini bernama Dorenbos, yang pertama kali menerbitkan puisi Hamzah Fansuri dalam disertasinya (1933) (Teeuw, 1995: 68).

Jejak perpuisian Hamzah Fansuri juga nampak dalam karya-karya penyair yang lebih kontemporer, yaitu Abdul Hadi WM. Abdul Hadi telah menerbitkan kumpulan puisi mistik yang memperlihatkan bahwa penyair terbaru pun belum kehilangan minat untuk puisi mistik. Ada juga Danarto dan Kuntowijoyo, yang masing-masing dengan gaya sendiri meneruskan tradisi mistik Indonesia.

Syeikh Hamzah Fansuri Sebagai Pembaharu

Syeikh Hamzah Fansuri bukan hanya seorang ulama tasawuf dan sastrawan terkemuka, tetapi juga seorang perintis dan pelopor bagi perkembangan kebudayaan Islam, sumbangannya sangat besar. Di

bidang keilmuan Syeikh telah mempelajari penulisan risalah tasawuf atau keagamaan yang demikian sistematis dan bersifat ilmiah. Sebelum karya-karya Syeikh muncul, masyarakat muslim Melayu mempelajari masalah-masalah agama, tasawuf dan sastra melalui kitab-kitab yang ditulis di dalam bahasa Arab atau Persia. Di bidang sastra Syeikh mempelopori pula penulisan puisi-puisi filosofis dan mistis bercorak Islam, kedalaman kandungan puisi-puisinya sukar ditandingi oleh penyair lain yang sezaman ataupun sesudahnya. Penulis-penulis Melayu abad ke-17 dan 18 kebanyakan berada di bawah bayang-bayang kegeniusan dan kepiawaian Syeikh Hamzah Fansuri.

Di samping itu Syeikh Hamzah Fansuri telah berhasil meletakkan dasar-dasar puitika dan estetika melayu yang mantap dan kukuh. Pengaruh estetika dan puitika yang diasaskan oleh Syeikh Hamzah Fansuri di dalam kesusasteraan Indonesia dan Melayu masih kelihatan sampai abad ke-20. Khususnya di dalam karya penyair pujangga baru seperti Sanusi Pane, dan Amir Hamzah, sastrawan-sastrawan Indonesia angkatan 70-an danarto dan Sutardi Calzoum Buchiri berada di dalam satu jalur estetik dengan Syeikh Hamzah Fansuri.

Di bidang kebahasaan pula sumbangan Syeikh Hamzah Fansuri sukar untuk dapat diingkari apabila kita mau berjujur. Pertama, sebagai penulis pertama kitab keilmuan di dalam bahasa Melayu, Syeikh Hamzah Fansuri telah berhasil mengangkat naik martabat bahasa Melayu dari sekedar lingua Franca menjadi suatu bahasa intelektual dan ekspresi keilmuan yang canggih dan modern. Dengan demikian kedudukan bahasa Melayu di bidang penyebaran ilmu dan persuratan menjadi sangat penting dan mengungguli bahasa-bahasa Nusantara yang lain, termasuk bahasa Jawa yang sebelumnya telah jauh lebih berkembang. Kedua, jika kita membaca syair-syair dan risalah-risalah tasawuf Syeikh Hamzah Fansuri, akan tampak betapa besarnya jasa Syeikh Hamzah Fansuri dalam proses Islamisasi bahasa Melayu dan Islamisasi bahasa adalah sama dengan Islamisasi pemikiran dan kebudayaan, di dalam 32 ikat-ikatan syairnya saja terdapat kurang lebih 700 kata ambilan dari bahasa Arab yang bukan saja memperkaya

perbendaharaan kita bahasa Melayu, tetapi dengan demikian juga mengintegrasikan konsep-konsep Islam di dalam berbagai bidang kehidupan ke dalam sistem bahasa dan budaya melayu.

Di bidang filsafat, ilmu tafsir dan telaah sastra Syeikh Hamzah Fansuri telah pula mempelopori penerapan metode takwil atau hermeneutika keruhanian, kepiawaian Syeikh Hamzah Fansuri di bidang hermeneutika terlihat di dalam Asrar al-'arifin (rahasia ahli makrifat), sebuah risalah tasawuf klasik paling berbobot yang pernah dihasilkan oleh ahli tasawuf nusantara, disitu Syeikh Hamzah Fansuri memberi tafsir dan takwil atas puisinya sendiri, dengan analisis yang tajam dan dengan landasan pengetahuan yang luas mencakup metafisika, teologi, logika, epistemologi dan estetika. Asrar bukan saja merupakan salah satu risalah tasawuf paling orisinal yang pernah ditulis di dalam bahasa Melayu, tetapi juga merupakan kitab keagamaan klasik yang paling jernih dan cemerlang bahasanya dengan memberi takwil terhadap syair-syairnya sendiri Syeikh Hamzah Fansuri berhasil menyusun sebuah risalah tasawuf yang dalam isinya dan luas cakrawala permasalahannya

Ajaran Wujudiyah

Peranan penting Syeikh Hamzah Fansuri dalam sejarah pemikiran dunia Melayu Nusantara bukan saja karena gagasan tasawufnya, tetapi puisinya yang mencerminkan pergulatan penyair menghadapi realitas zaman dan pengembaraan spiritualnya. Salah satu karya penting dari Syeikh Hamzah Fansuri adalah Zinat al-Wahidin yang ditulis pada akhir abad ke-16 ketika perdebatan sengit antara faham wahdatul wujud sedang berlangsung dengan tegang di Sumatera. Teks ini diyakini oleh para peneliti sebagai kitab keilmuan pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu. Syeikh Hamzah Fansuri juga dikenal sebagai seorang pelopor dan pembaharu melalui karya-karya Rubba al-Muhakkikina, Syair Perahu dan Syair Dagang. Kritiknya yang tajam terhadap perilaku politik dan moral raja-raja, para bangsawan dan orang-orang kaya menempatkannya sebagai seorang intelektual yang berani pada zamannya

Sebagai seorang tasawuf Syeikh Hamzah Fansuri pernah memperlihatkan dalam karya-karyanya bahwa Syeikh mempunyai hubungan dengan tasawuf yang berkembang di India pada abad ke-16 dan 17. Syeikh Hamzah Fansuri langsung mengaitkan dirinya dengan ajaran para sufi Arab dan Persia sebelum abad ke-16. Bayazid dan al-Hallaj merupakan tokoh idola Syeikh Hamzah Fansuri di dalam cinta ('isyq) dan ma'rifat, dipihak lain Syeikh sering mengutip pernyataan dan syair-syair Ibnu 'Arabi serta Iraqi untuk menopang pemikiran kesufiannya. Hubungan Syekh Hamzah Fansuri dengan para penulis jarang sekali memperoleh perhatian para sarjana tasawuf di Indonesia. Padahal selain Ibnu 'Arabi pemikir sufi yang banyak memberi warna pada pemikiran wujudiyah. Syeikh ialah Fakhruddin Iraqi. Seringnya Syeikh menyebut dan mengutip lama'at lama'at karya Iraqi, memperlihatkan adanya perhatian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Iraqi

Yang selalu disangga oleh orang tentang ajaran Hamzah Fansuri ialah karena faham "wahdatul wujud", "hulul", "ittihad" karenanya terlalu mudah orang-orang mengecapnya sebagai seorang zindiq, sesat, kafir, dan sebagainya. Ada orang yang menyangka bahwa beliau adalah pengikut faham syi'ah, ada juga yang mempercayai bahwa ia adalah bermadzab syafi'i di bidang fiqih, dalam pegangan tasawuf, beliau pengikut thariqat Qadiriyah yang dibangsakan kepada Syeikh Abdul Qodir Jailani

Walaupun pemikiran wujudiyah telah berakar lama di dalam pemikiran para sufi sebelum abad ke13 seperti Hallaj, Imam al-Ghazali dan Ibn 'Arabi, namun pemakaian istilah wahdatul wujud sebagaimana kita kenal sekarang ini bukan berasal dari Ibn 'Arabi, istilah tersebut mula-mula dikemukakan oleh Qunawi setelah melakukan tafsir yang mendalam atas karya-karya Ibn 'Arabi. Istilah Wahdatul Wujud (dari mana istilah wahdatul wujud berasal) dikemukakan untuk menyatakan bahwa keesaan Tuhan (tauhid) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuannya yang berbagai di alam fenomena (alam al-khalq). Tuhan sebagai dzat mutlak satu-satunya di dalam keesaannya memang tanpa sekutu dan bandingan, dan karenanya

Tuhan adalah transenden (tanzih). Tetapi karena dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh alam semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di alam kejadian. Kalau tidak demikian maka dia bukan yang zakir dan yang batin, sebagaimana al-Qur'an mengatakan, dan kehampirannya kepada manusia tidak akan lebih dekat dari urat leher manusia sendiri. Karena manifestasi pengetahuannya berbagai-bagai dan memiliki penampakan zakir dan batin, maka di samping transenden dia juga immanen (tashbih). Dasar-dasar gagasan wujudiyah semacam inilah yang dikembangkan Iraqi.

Dikatakan bahwa Rahman merupakan perhimpunan sekalian ibarat, artinya hakikat dari sekalian ma'lumat (yang diketahui) yakni segala ciptaan-Nya. Tanpa rahman-Nya tak mungkin segala sesuatu itu memperoleh kewujudan, dan itulah sebabnya dikatakan bahwa wujud rahman-Nya merupakan hakikat segala barang ciptaan. Menurut Ibn 'Arabi, sebelum bermulanya penciptaan, di dalam kesendiriannya Tuhan merenung dan melihat (syuhud) ke dalam dirinya dan tampaklah pengetahuannya yang tak terhingga dan masih merupakan perbendaharaan tersembunyi (kanz makhfi), di dorong oleh cintanya terbitlah kehendaknya untuk dikenal, maka dia menciptakan dan dengan demikian dia dikenal. Ciptaan-Nya adalah pemakluman (ma'lumat) dari pengetahuannya yang melalui mereka Dia dikenal.

Zinat al-Wahidin

Kitab ini agaknya merupakan ringkasan ajaran wahdatul wujud yang telah diasakan oleh Ibn 'Arabi, Sadruddin Qunawi, Fakhrudin Iraqi dan Abdul Karim al-Jilli. Di dalamnya diuraikan pula cara-cara mencapai makrifat menurut disiplin keruhanian tarekat Qadariyah. Ini tidak sukar dibuktikan karena di dalam syairnya Syeikh Hamzah Fansuri menyatakan bahwa telah dibaitkan di dalam tarekat tersebut di Shahr Nawi dan sekembalinya dari Makkah, Yerussalem, Baghdad, dan Gujarat, Syeikh bertambah masyhur sebagai ahli tasawuf dan guru keruhanian.

Hamzah Fansuri menguraikan prinsip-prinsip antologi wujudiyah, yaitu mengenai tajalli zat Tuhan. Hamzah Fansuri menerjemahkan tajalli sebagai 'kenyataan' dan penunjukkan, maksudnya penampakan pengetahuan Tuhan melalui penciptaan alam semesta dan isinya. Penciptaan secara menurun tersusun dari lima martabat, yaitu dari atas ke bawah, dari yang tertinggi ke yang terendah sesuai peringkat keruhanian dan luas sempit sifatnya, dari yang umum kepada yang khusus. Zat Tuhan disebut lata'ayyun, yakni tiada nyata. Di sebut lata'ayyun karena akal pikiran, perkataan, pengetahuan dan makrifat manusia tidak akan sampai kepadanya. Pandangan ini didasarkan pada hadits Nabi "tafakkaru fi khalq-i'l-laah-i wa laa tafakkaruu fii dzaat-i'l-laah" (pikirkan apa saja yang diciptakan Tuhan tetapi jangan pikirkan tentang zatnya.

Walaupun zat tuhan itu lata'ayyun namun dia ingin dikenal, maka dia mencipta alam semesta dengan maksud agar dirinya dikenal "kehendak supaya dikenal" inilah yang merupakan permulaan tajalli Ilahi. Sesudah tajalli dilakukan maka dia dinamakan ta'ayyun yang berarti "nyata". Keadaan ta'ayyun inilah yang dapat dicapai oleh pikiran, pengetahuan dan makrifat.

Ta'ayyun zat Tuhan terbagi ke dalam empat martabat:

Ta'ayyun awwal, kenyataan Tuhan dalam peringkat pertama yang terdiri dari ilm (pengetahuan), wujud (ada), syuhud (melihat/menyaksikan) dan nur (cahaya). Dengan adanya pengetahuan maka dengan sendirinya Tuhan itu Alim (mengetahui atau maha tahu) dan ma'lum (yang diketahui). Karena dia itu wujud maka dengan sendirinya dia ialah yang mengada, yang mengadakan atau yang ada, karena cahaya maka dengan sendirinya dia adalah yang menerangkan (dengan cahayanya) dan yang diterangkan (oleh cahayanya).

Ta'ayyun tsani (dikenal juga dengan ta'ayyun ma'lum), kenyataan Tuhan dalam peringkat kedua, yakni kenyataan menjadi yang dikenal atau diketahui. Pengetahuan atau ilmu Tuhan menyatakan diri dalam bentuk yang dikenal atau yang diketahui, pengetahuan yang dikenal disebut al-ayan al-tsabitah, yakni kenyataan segala sesuatu. Al-

A'yan al-tsabitah juga disebut Suwar al-Ilmiyah, yakni bentuk yang dikenal, atau al-haqiqah al-asyya, yakni hakikat segala sesuatu di alam semesta dan ruh idlafi, yakni ruh yang terpaut.

Ta'ayyun tsalits, kenyataan Tuhan dalam peringkat ketiga ialah ruh manusia dan makhluk-makhluk.

Ta'ayyun rabi' dan khamis, kenyataan Tuhan dalam peringkat keempat dan kelima adalah penciptaan alam semesta, makhluk-makhluk, termasuk manusia, penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada berhingga, ila mala nihayat-a lah-u.

Hamzah Fansuri menerjemahkan perkataan wajh sebagai zat, yaitu at yang telah ber-ta'ayyun. Adapun Tuhan itu mutlak, karena itu Ibn Arabi menyebut dia sebagai wajib al-wujud, yaitu wujud yang Qa'im sendirinya, sedangkan alam semesta disebut sebagai mumkin al-wujud, wujud yang mungkin atau nisbi karena adanya tergantung kepada wujud mutlak yaitu wajib al-wujud. Hamzah Fansuri memang mengikuti Ibn 'Arabi, yang mengatakan bahwa wujud mutlak sebagai sebab hakiki dari segala kejadian merupakan wujud yang keberadaannya mutlak diperlukan, wajib al-wujud li dzatih.

Menurut Hamzah Fansuri alam semesta dan isinya berasal dari Allah, bukan dari 'tiada' pulang kepada 'tiada', tapi dari ada pulang kepada ada. Dengan 'ada' yang dimaksudkan ialah 'pengetahuan' atau ilmu Tuhan. Dia mengutip ayat al-Qur'an untuk menopang pendapatnya "innamaa amruhuu idzaa araada syai'an an yaquululahnu kunfa-yakuun" (sesungguhnya tatkala Dia berkehendak kepada sesuatu maka dia pun berkata, "jadilah kau!" maka segala sesuatu itu pun menjadi tercipta

Dengan menganalisis secara cermat istilah dan konsep kunci semacam itu, serta istilah dan konsep dalam bahasa Melayu dan melakukan perbandingan dengan istilah-istilah yang sama dengan bahasa Arab, Yunani, Persia, dan Sansekerta dalam karya-karya Syeikh Hamzah Fansuri dan tokoh-tokoh lain yang serupa, dan periodesasi proses Islamisasi dan intensifikasi pandangan dunia Islam di kalangan masyarakat Melayu Indonesia melalui metafisika tasawuf, guna membumikan solusinya tersebut. Al-Attas menyediakan landasan

teoritis dan langkah praktis. Pada daratan teoritis, ia dengan brilliant merekontruksi konsep metafisika, epistemologi, dan filsafat pendidikan Islam dengan merujuk pada tradisi pemikiran Islam dalam bidang kalam, filsafat, dan tasawuf.

Karya-karya Syeikh Hamzah Fansuri merupakan awal kelahiran literatur Islam dalam bahasa Melayu, selain itu ia tercatat sebagai orang pertama kali memperkenalkan puisi dalam bentuk syair ke dalam sastra Melayu.

Beliau juga ulama pertama yang membawa Aceh atau Asia Tenggara ke faham Wahdatul Wujud (kesatuan wujud) yang berasal dari Ibn Arabi. Hamzah Fansuri memang sering menunjukkan tasybih (kemiripan) antara Tuhan dengan alam ciptaan-Nya, tetapi ia tidak lupa menunjukkan Tanzih perbedaan esensial, antara keduanya. Oleh karena itu tidaklah tepat pagam wahdatul wujud Syeikh Hamzah Fansuri ini divonis sesat atau divonis sebagai paham pantheisme, seperti yang dipahami sebagian ahli atau ulama.

Syeikh Hamzah Fansuri adalah seorang ahli bahasa. Bahasa yang dikuasainya adalah bahasa Arab, bahasa Farsi, dan bahasa Melayu. Dan bahwa beliau menulis kitab-kitab tasawufnya memakai kitab-kitab bahasa Arab dan Farsi sebagai buku telaahnya. Keahliannya di bidang bahasa adalah hasil dari pengembaraannya yang jauh, dia pernah sampai ke berbagai negeri di Timur tengah utamanya Makkah dan Madinah. Negeri-negeri Nusantara yang pernah di jalaninya seperti Pahang, Kedah, Banten dan Jawa. Pengembaraannya adalah pengembaraan jasad dan rohani.

IV. Syekh Abdurrahman Siddiq al-Banjari

A. Biografi Syekh Abdurrahman Siddiq al-Banjari

Syekh Abdurrahman Siddiq al-Banjari (selanjutnya disebut Abdurrahman Siddiq) dilahirkan di Kampung Dalam Pagar Martapura Kalimantan Selatan pada tahun 1857 M pada masa pemerintahan Sultan Adam al-Watsiq Billah bin Sultan Sulaiman al-Mu'tamidillah

(1825-1857M),[291] dengan nama Abdurrahman. Kemudian saat menuntut ilmu di Mekkah, oleh salah seorang gurunya memberi tambahan "Siddiq" pada namanya, sehingga menjadi Abdurrahman Siddiq.[292]

Nama ayahnya adalah H. Muhammad Afif bin Mahmud bin H. Jamaluddin, sedangkan nama ibunya adalah Shafura binti H. Muhammad Arsyad (Pagatan). Silsilah dari pihak ayahnya, bertemu pada Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dari istrinya yang bernama Gowat (Go Hwat Nio) seorang keturunan Cina. Dari istrinya ini Syekh Muhammad Arsyad memiliki enam orang anak, di antaranya adalah Khalifah Haji Zainuddin. Haji Zainuddin kawin dengan Ambas melahirkan tujuh orang anak, satu di antaranya bernama Sari. Sari bersuamikan Mahmud dan melahirkan tujuh orang anak, satu di antaranya adalah Haji Muhammad Afif, orangtua dari Abdurrahman Siddiq.[293]

Silsilah keluarga dari pihak ibu juga bertemu pada Syeikh Muhammad Arsyad dari istrinya yang bernama Bajut.[294] Bajut melahirkan anak yang bernama Syarifah. Syarifah bersuamikan Usman dan melahirkan Muhammad As'ad yang kawin dengan Hamidah dan melahirkan 12 orang anak. Salah satu di antara anak Muhammad As'ad dan Hamidah bernama Muhammad Arsyad. Muhammad Arsyad beristrikan Ummu Salamah dan melahirkan tujuh orang anak, satu di antaranya bernama Shafura dan Shafura inilah ibu dari Abdurrahman Siddiq.

Abdurrahman Siddiq merupakan zuriat kelima dari Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1770-1812 M), yang urutannya adalah Abdurrahman Siddiq bin Shafura binti Mufti H. M. Arsyad bin Mufti

---

[291] *Sultan Adam adalah sultan ke-19 dari keseluruhan raja Banjar, dan Sultan ke-11 dalam era Kesultanan Banjar (Islam). Lihat AM. Anis Syihab, Riwayat Singkat Syekh H. Abdurrahman Siddiq Mufti Kerajaan Indragiri dan Petikan Mutiara Syairnya, (Martapura: Toko Buku Ruhama, 2002), h. 3. Lihat pula Yusuf Halidi, Op. Cit., h.23-24.*

[292] *Ibid., h. 5.*

[293] Abdurrahman Siddiq, *Sajarah al-Arsyadiyah,* (Singapura: Mathba'ah Ahmadiyah, 1336 H), h. 51

[294] Syekh Muhammad *Arsyad al-Banjari memiliki 12 orang istri yang dikawini dalam waktu tidak bersamaan. Saat wafat istrinya yang masih hidup tinggal 3 orang, 30 orang anak dan 114 orang cucu. Lihat Yusuf Halidi, Op. Cit.,* h. 60.

H. Muhammad As'ad bin Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad. Kemudian apabila dilihat dari pihak neneknya, Ummu Salmah, Abdurrahman Siddiq merupakan generasi keempat dari Syekh Muhammad Arsyad, yakni Abdurrahman Siddiq bin Shafura bin Ummu Salamah binti Pangeran Mufti H. Ahmad bin Syekh Muhammad Arsyad sal-Banjari.[295]

Selain punya zuriat ke atas yang bertemu pada Syekh Muhammad Arsyad, Abdurrahman Siddiq juga banyak melahirkan zuriat ke bawah melalui istri-istri yang pernah dinikahinya, yang berjumlah sembilan orang dan anak berjumlah 35 orang.[296]

B. Pendidikannya

Abdurrahman Siddiq sewaktu kecilnya tidak sempat lama diasuh oleh ibunya, sebab di usia baru tiga bulan ibunya Shafura meninggal dunia. Selanjutnya beliau diasuh oleh saudara perempuan almarhum yang bernama Sa'idah, yang dalam masa pengasuhan ini dia tetap dipelihara kakek dan neneknya. Menjelang usia satu tahun, kakeknya yang bernama Mufti H. Muhammad Arsyad bin Mufti H. Muhammad As'ad meninggal dunia. Sejak saat itu hingga dewasa Abdurrahman tinggal dan diasuh oleh neneknya yang bernama Ummu Salamah.

Ummu Salamah adalah seorang perempuan yang berilmu agama dan taat beribadah. Dalam pemeliharaannya inilah Abdurrahman Siddiq diajari membaca Alquran dan setelah menjelang dewasa disuruh belajar kepada guru-guru agama yang ada di Kampung Dalam Pagar.[297]

Sewaktu belajar agama di Dalam Pagar ini, Abdurrahman Siddiq sempat berguru dengan H. Muhammad Said Wali, H. Muhammad Khotib dan Syekh H. Abdurrahman Muda. Seiring dengan

---

[295] Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Martapura: Sekretariat Madrasah Sullamul Ulum Dalam Pagar, 1996), h. 84.

[296] *Ibid.*, h. 85-86.

[297] Kampung Dalam Pagar di masa-masa Kesultanan Banjar adalah pusat pendidikan agama terbesar. AM. Anis Syihab, *Loc. Cit.* Lihat Ahmad Basuni, Nur Islam di Kalimantan Selatan, (Surabaya: Bina Ilmu, 1996), h. 54 dan Yusuf Halidi, *Op. Cit.*, h. 37.

usia dewasa, beliau juga aktif berdagang sampai ke pulau Jawa dan Sumatera dan sempat pula menuntut ilmu agama di Padang Sumatera Barat.

Setelah menamatkan pendidikannya di Padang tahun 1882, tidak lama kemudian, yakni tahun 1889 beliau pergi menuntut ilmu ke Mekkah. Ada versi mengatakan beliau berangkat ke tanah suci tahun 1887 dari pulau Bangka Sumatera Selatan yang menjadi tempat kediamannya saat itu.[298]

Di Mekkah ia menuntut ilmu kepada para ulama besar yang membuka halaqah-halaqah pengajian agama di Masjidil Haram. Guru-guru tempatnya belajar di antaranya adalah Syekh Said Bakri Syatha, Syekh Said Babasyid, Sayyid Ahmad Zaini Dahlan dan Syekh Muhammad Nawawi al-Bantani.[299] Selain itu Abdurrahman Siddiq juga giat mengaji agama di halaqah-halaqah yang ada di Masjid Nabawi di Madinah.[300]

Abdurrahman Siddiq tinggal di tanah suci Mekkah dan Madinah selama tujuh tahun, lima tahun menuntut ilmu dan dua tahun mengajar (tahliah) di Masjidil Haram. Sebelum pulang ke tanah air untuk menyampaikan dan mengamalkan ilmu yang diperoleh atas izin dari pemerintah Kerajaan Saudi Arabia, Abdurrahman Siddiq sempat pula mengajar di Masjidil Haram.

Setelah mengabdikan ilmu di Martapura, bersama keluarga dia pindah ke Sapat, Indragiri. Abdurrahman juga mengadakan perjalanan dakwah ke Semenanjung Melayu pada tahun 1911. Di Sapat Indragiri pada tahun 1912 beliau membangun sebuah masjid dan pondok pesantren di tengah-tengah perkebunan kelapa. Di sana selain sebagai guru agama dan muballigh beliau juga dikenal sebagai petani kelapa. Lokasi pesantren tersebut dikenal sebagai kampung Parit Hidayat, yang kemudian berkembang menjadi locus pendidikan di daerah Riau seiring dengan kedatangan para santri dari berbagai pelosok Indragiri.

---

[298] AM. Anis Syihab, *Op. Cit.*, *h. 4.*

[299] AM. Anis Syihab, *Op. Cit.*, *h. 4.*

[300] *Halaqah adalah istilah salah satu metode pengajian agama melalui kaji duduk. Halaqah artinya diskusi untuk memahami isi kitab yang diajarkan oleh syekh seorang guru. Lihat Mastuhu, Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren,* (Jakarta: INIS, 1994), h. 61.

Abdurrahman Siddiq juga pernah ditawari untuk menjadi Mufti[301] di beberapa tempat. Pertama sewaktu singgah di Betawi ditawari menjadi Mufti Betawi, yang ketika itu dijabat oleh Syekh Said Usman Betawi. Kedua, beliau juga ditawari oleh Sultan Kerajaan Johor menjadi Mufti, namun kedua tawaran itu ditolaknya. Tawaran untuk menjadi mufti di kerajaan Indragiri Riau pun baru diterimanya setelah pihak kerajaan memohon berkali-kali, yang mulai diembannya sejak tahun 1919 sampai wafatnya tahun 1939.

Abdurrahman Siddiq adalah seorang ulama besar yang sangat produktif. Muhammad Arrafie Abduh menyebutnya seorang ulama yang wara', sufi yang tawadlu', da'i yang gigih, pendidik yang giat, mufti yang aktif, penterjemah, petani, dan orang yang gigih menghidupkan seni yang bernafaskan nilai-nilai Islam dan aktif dalam ilmu beladiri Budi Suci dalam rangka menunjang suksesnya dakwah.[302] Karya-karya Abdurrahman semuanya ditulis dalam bahasa Melayu dengan huruf Arab Melayu,[303] dan umumnya berkenaan dengan masalah agama, antara lain adalah :

1. *Fathul Alim, kitab tentang Ilmu Tauhid diterbitkan 28 Sya'ban 1347 H/8 Februari 1929 M*
2. *Aqaid al-Iman, kitab tentang Ilmu Tauhid diterbitkan 18 Sya'ban 1355 H/2 Nopember 1936 M, penerbit Mathba'ah Ahmadiyah, Singapura*
3. *Asror al-Shalat min Uddah Kutub al-Mu'tamadah, kitab Fiqih yang menerangkan rahasia-rahasia shalat, diterbitkan bulan Zulqaidah 1349 H/2 April 1931.*
4. *Risalah Amal Ma'rifah, ditulis tahun 1332 H*
5. *Mau'izhat lin Nafs wa li Amtsali, kitab Tauhid bercorak Tasawuf diterbitkan oleh Mathba'ah Ahmadiyah Singapura, tahun 1355 H.*

---

[301] Mufti adalah sebuah istilah jabatan yang berarti hakim yang tertinggi, pengawas peradilan pada umumnya. Di bawah Mufti ada Qadli, yaitu pelaksana hukum dan pengatur jalannya pengadilan agar hukum berjalan dengan wajar dan benar. Mufti memimpin sebuah Mahkamah Syar'iyah, guna mengawasi pengadilan umum (masyarakat). Pejabat Mufti adalah orang yang betul-betul mengerti seluk-beluk hukum Islam secara mendalam. Lihat Yusuf Halidi, *Op. Cit.*, h. 40-41.

[302] *M. Arrafie Abduh, Op. Cit., h. 55.*

[303] *Departemen Agama RI, Op. Cit., h. 29-30.*

6. *Syair Ibarat dan Khabar Qiamat, sebuah buku sastra keagamaan diterbitkan oleh Mathba'ah Ahmadiyah Singapura tahun 1344 H.*
7. *Kitab al-Faraid, sebuah Kitab Fiqih tentang kewarisan, diterbitkan oleh Mathba'ah al-Ikhwan Singapura tahun 1338 H.*
8. *Majmu' al-Ayat wa al-Hadits fi Fadoli al-Ilmi wa al-Ulama wa Al-Muallimin wa al-Mustami'in li Khadim al-Thalabat, sebuah buku kumpulan ayat dan hadits tentang kelebihan ilmu dan ulama, diterbitkan oleh Mathba'ah Ahmadiyah Singapura tahun 1346 H.1*
9. *Risalah Syajarah al-Arsyadiyah dan Risalah Takmilah Qaul al-Mukhtashar fi Alamat al-Mahdi al-Muntazhar, risalah yang berisi silsilah keturunan Syeikh Arsyad, tanda-tanda hari kiamat dan kedatangan Imam Mahdi, diterbitkan oleh Mathba'ah Ahmadiyah Singapura tahun 1336 H.*
10. *Kumpulan Khutbah, sebuah kitab berbahasa Arab yang berasal dari kumpulan Khutbah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dan diterjemahkan oleh Abdurrahman Siddiq, diterbitkan oleh Mathba'ah Ahmadiyah Singapura tahun 1938 M.*

C. Gambaran Umum Risalah Amal Ma'rifah

a. Keadaan Naskah

Nama lengkap kitab ini adalah Risalah Amal Ma'rifah Mengesakan Allah Ta'ala Yang Dinukilkan Dari Pada Kitab Tasawuf Dengan Ikhtisar oleh Hamba Abdurrahman Siddiq Banjari. Kitab ini ditulis dengan menggunakan bahasa Arab Melayu.[304] Disusun dan selesai ditulis pada bulan Rabiul Awwal tahun 1332 H dan pertama kali dicetak tahun 1347 H atas inisiatif dari H. Abdul Hamid, yang merupakan menantu Abdurrahman Siddiq. Kemudian, kitab ini ditulis dengan copy baru dan tulisan seorang khathtath bernama Muhammad Nafis Abdul Razak tahun 1391 H.[305]

Kitab ini sudah dicetak oleh beberapa percetakan atau penerbit, oleh karena itu kemungkinan tingkat ketebalannya relatif berbeda antara satu cetakan dengan cetakan lain. Seperti terbitan Mathba'ah Al-Ahmadiyah Jalan Sultan Nomor 82 Singapura, bertahun 1347 H (1929 M), cetakan keempat tebalnya adalah 32 halaman.

---

[304] *Abdurrahman Siddiq, Op. Cit., h. 1 dan 32.*
[305] *Bahran Noor Haira, Op. Cit., h. 15.*

Cetakan dan diterbitan Toko Buku Hasanu Banjarmasin tahun 1405 H/1984 M, dengan format yang agak tebal menggunakan kertas putih. Sedangkan cetakan dan terbitkan Toko Kitab Beirut Barabai Kabupaten Hulu Sungai Tengah, kitab Amal Ma'rifah disertai dengan penjelasan, dengan judul "Ini Risalah Amal Ma'rifah Beserta Taqrir", tebalnya 89 halamannya. Orang yang mensyarah kitab ini bernama Mahmud Siddiq, dia adalah anak dari Abdurrahman Siddiq. Walau tidak disebutkan waktu dan tanggal penerbitan, namun penyelesaian pensyarahannya pada tanggal 5 Desember 1979 M. Di samping itu kitab ini juga pernah dicetak oleh penerbit Darul Ihya Kutubil Arabiyah Surabaya.

Jadi paling tidak kitab ini pernah dicetak oleh empat penerbit, yaitu Mathba'ah al-Ahmadiyah Singapura, Tolo Buku Hasanu Banjarmasin, Darul Ihya Surabaya, dan Toko Buku Beirut Barabai. Oleh karena itu kitab ini cukup tersebar luas diberbagai daerah bahkan negara, khsususnya di kawasan Asia Tenggara, seperti di Singapura, Malaysia, Indonesia, Brunei Darussalam, Thailand dan Birma.[306]

Ada kalangan yang menganggap kitab Amal Ma'rifah ini merupakan ikhtisar dari ajaran tasawuf yang ditulis oleh Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dalam kitabnya Al-Durr al-Nafis. Akan tetapi bila melihat judul kitab Amal Ma'rifah ini, maka Abdurrahman Siddiq tidak hanya mengikhtisarkan dari satu kitab saja, melainkan beliau mengatakan risalah ini dinukilkan dari beberapa kitab tasawuf, di mana salah satu kitab tasawuf yang dijadikan rujukan dalam menyusun risalah tersebut adalah kitab al-Durr al-Nafis. Tepatnya, kitab Amal Ma'rifah ini merupakan kitab tasawuf yang ada kemiripan dengan kitab al-Durr al-Nafis. M. Laily Mansur mengatakan, kitab ini sudah menjadi pegangan sebagian guru-guru tasawuf di samping kitab al-Durr al-Nafis yang disusun oleh Syekh Muhammad Nafis dan kitab-kitab tasawuf berbahasa Arab Melayu lainnya. Atau ajaran tasawuf yang termuat dalam kitab al-Durr al-Nafis ikut memberi pengaruh terhadap ajaran tasawuf dalam kitab Amal Ma'rifah.[307]

---

[306] *Mahmud Siddiq, Risalah Amal Ma'rifah Serta Taqrirnya, (Barabai: Toko Buku Beirut, t.th), h. 3.*

[307] *M. Laily Mansur, Kitab Ad-Durun Nafis, (Banjarmasin: Toko Buku Hasanu, 1982), h. 8.*

b. Isi Kandungan Risalah Amal Ma'ifah

Walaupun teks risalah Amal Ma'rifah tidak disusun dengan sistematika yang lebih tegas sebagaimana kitab-kitab kontemporer, namun di dalamnya juga memuat beberapa hal yang cukup sistematis, meliputi: pengertian syariat, tarekat dan hakikat, konsep pengesaan Allah dengan af'al-Nya, asma-Nya, sifat-Nya, dan zat-Nya.

Sesuai dengan pernyataan Abdurrahman Siddiq bahwa kitab ini dinukil dari sejumlah kitab tasawuf, maka di dalamnya diakui pula adanya sejumlah tokoh sufi yang diikuti ajarannya atau dijadikan dasar oleh Abdurrahman Siddiq dalam menguraikan pendiriannya.

D. Konsep Tauhid Sufistik dan Tasawuf Abdurrahman Siddiq

Sebelum berbicara tentang tauhid dan tasawuf, Abdurrahman Siddiq telah lebih dahulu mengemukakan kedudukan syariat, tarekat, hakikat dan ma'rifat. Keempat unsur ini memang penting bagi keagamaan seseorang dan tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Beliau sudah mengaskan, syariat tanpa hakikat hampa dan hakikat tanpa syariat batil sebagaimana pendapat Syekh Abdul Qadir Jaelani yang menyatakan bahwa "tiap-tiap hakikat yang tidak meneguhi akan dia oleh syariat, maka itu adalah zindik".[308]

Ungkapan-ungkapan ini boleh dikatakan merupakan kata kunci dalam bertasawuf, sehingga kelompok dan ajaran tasawuf mana saja bila mengabaikan syariat maka itu sesat. Hal ini sekaligus merupakan penegasan dan penolakan Abdurrahman Siddiq terhadap adanya kecenderungan sebagian golongan di masa itu yang ingin menempuh jalan hidup bertasawuf, tapi mengabaikan syariat. Penegasan Abdurrahmnan Siddiq ini sejalan dengan pendapat tokoh sufi Abu Yazid al-Bustami yang menyatakan bahwa:

---

[308] Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fathur Rabbani wal Faidurrahmani, terjemahan Al-Katib Hamid Salmani,* (Surabaya: Citra Pelajar, t.th.), h.72. *Lihat pula Abdurrahman Siddiq, Op.Cit.,* h. 97.

لونظرتم إلى رجل أعطي من الكرامت حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروابه حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي ,وحفظ الحدود ,وأداء الشريعة[309].

Artinya: *"Kalau kamu melihat seseorang yang diberi karamat sampai ia bisa terbang di udara, jangan kamu tertarik kepadanya. Kecuali dia melaksanakan suruhan agama dan menghentikan larangan agama serta menunaikan segala kewajiban syariatnya secara baik.*

Seseorang baru bisa dekat, dan menjadi wali Allah bila tetap rajin beramal dan beribadah, atau menjalankan syariat dengan sebaik-baiknya sebagaimana yang dikatakan oleh Ma'ruf al-Karakhi berikut ini:

إياك أن تترك العمل فإن ذلك الذى يقربك إلى رضا مولاك .فقلت : وماذلك العمل؟ فقال : دوام طاعةربك ,وخدمة المسلمين والنصيحةلهم.[310]

Artinya: *"Jauhilah olehmu keinginan untuk meninggalkan amal ibadah, karena amal ibadah itulah yang akan mendekatkan kamu kepada Tuhanmu. Kemudian ada yang bertanya : Apakah amal ibadah itu? Jawab beliau : Beristiqomah untuk taat kepada Tuhan, berkhidmat dan memberi nasihat kepada kaum muslimin".*

Melalui kitab Amal Ma'rifahnya tersebut dan juga karya-karyanya yang lain, Abdurrahman Siddiq berusaha meluruskan aliran tauhid dan tasawuf yang cenderung menyimpang. Abdurrahman Siddiq berusaha meluruskan semua ini dengan mengacu kepada ayat-ayat dan hadits yang beliau anggap relevan serta pendapat para ulama sufi yang diakui ketokohannya.

Dalam rangka bertauhid mengesakan Allah, Abdurrahman Siddiq berusaha melihat tauhid dari sisi yang lebih mendalam, tidak

---

[309] Abi Qasim Abdil Karim al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah fi Ilm al-Tasawuf,* (Mesir: Darul Khair, t.th.), *h.* 397. *Ibid., h* .427-428. *M. Arrafie Abduh, Op. Cit., h.* 56-57.

[310] *Ibid.,* h. 427-428.

sekadar tauhid Uluhiyyah dan Rububiyah yang dikenal oleh kalangan awam dan menengah. Beliau mengajarkan tauhid sufistik dalam empat macam, yaitu:

1. Tauhid al-Af'a
2. Tauhid al-Asma
3. Tauhid al-Sifat, dan
4. Tauhid al-Zat

1. Tauhid al-Af'al

Tauhid atau Wahdaniyat af'al, beliau merumuskan perbuatan manusia dalam hubungannya dengan perbuatan Tuhan. Bahwa semua perbuatan manusia baik yang positif berupa iman dan taat maupun perbuatan yang negatif berupa kafir dan maksiat, baik perbuatan itu bersifat mubasyarah, maupun tawallud, kesemuanya dalam pandangan mata hati adalah perbuatan Allah semata. Bila hal ini sudah diyakini secara haqqul yaqin, barulah seseorang hamba mendapat ma'rifat dalam wahdaniyat af'al dengan Allah. Pendapat demikian sepintas lalu meniadakan perbuatan makhluk, sehingga terkesan perbuatan makhluk itu tidak ada, yang ada hanya perbuatan Allah. Dasar yang digunakan oleh Abdurrahman Siddiq dalam mengajarkan wahdaniyat af'al ini antara lain adalah surah ash-Shafaat ayat 96:

وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَاتَعْمَلُوْنَ(الصافات:٩٦)

Terjemahnya: *"Padahal Allahlah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu, karenanya sembahlah Dia dan esakanlah Dia".*

Pendapat ini bila dipahami secara sepotong-potong tentu berbahaya. Orang awam yang tauhid dan syariatnya masih lemah boleh jadi akan enggan mengerjakan amal kebaikan, atau bahkan berani melakukan perbuatan jahat, karena beranggapan kedua sisi perbuatan itu berasal dari Allah juga. Jika Allah tidak menghendaki, tidak akan terwujud perbuatan baik dan jahat itu. Tetapi bagi orang yang keberagamaannya sudah mantap, hal demikian tidak jadi masalah, karena Abdurrahman Siddiq sendiri sudah menyediakan kata kuncinya, yaitu hakikat tanpa syariat itu batil, atau hakikat tanpa syariat zindik.

Kemudian apabila syariat diteliti, maka tidak satupun ditemui ajarannya yang menyuruh mengabaikan amal kebaikan (ma'ruf) dan menyuruh mengerjakan kejahatan (munkar).

Tidak hanya itu, syariat juga memberi tempat kepada akal untuk menilai suatu perbuatan tergolong ma'ruf dan munkar. Abdul Qadir Jaelani mengatakan: "Artinya, segala sesuatu yang bersesuaian dengan Al-Qur'an, hadits dan akal sehat disebut ma'ruf dan segala sesuatu yang bertentangan dengan ketiganya disebut munkar".[311]

Jadi perbuatan (af'al) hamba yang baik dan buruk dapat diukur dengan syariat, yang bersumber dari Alquran, hadits dan akal (ra'yu). Akal di sini adalah hasil ijtihad manusia yang juga dapat dijadikan landasan hukum sesudah Alquran dan hadits, meliputi ijma', qiyas, istihsan, maslahat- mursalah, urf, dan lain-lain.[312]

Karenanya tidak masuk akal bila syariat menyuruh berbuat yang munkar atau melarang yang ma'ruf. Disebabkan syariat Islam sejalan dengan akal, maka pasti perintah syariat adalah yang ma'ruf dan yang dilarangnya adalah yang munkar. Dengan demikian, walaupun pada dasarnya Allah yang menciptakan manusia dan semua af'alnya (wahdaniyat af'al), namun tidaklah pantas menyandarkan perbuatan yang munkar kepada Allah atau sebagai perbuatan Allah. Yang benar adalah bahwa perbuatan baik (ma'ruf) lahir atas hidayah Allah dan sebaliknya perbuatan jahat (munkar) akibat kebodohan manusia itu sendiri.

مَاأَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَاأَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ .

Terjemahnya: "*Apapun yang kamu peroleh hai manusia, berupa kebaikan maka itu berasal dari Allah dan apapun yang menimpamu berupa keburukan atau bencana, maka itu dari dirimu sendiri karena melakukan hal-hal yang mengundang datangnya bencana itu*".

---

[311] Seadet-I Edediyye, *Endless Bliss,* (Istambul-Turki: Hakikat Kitabevi, 1989), h.121.

[312] Ahmad Hanafi, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 4.

Pendapat ini bagi Abdurrahman Siddiq dimaksudkan agar manusia tidak tergelincir kepada akidah Qadariyah bahwa setiap perbuatan manusia adalah karena kudrat manusia itu sendiri dan memberi bekas atau sebaliknya tergelincir ke dalam akidah Jabariyah yang meyakini semua perbuatan baik dan buruk berasal dari Allah, sedangkan usaha dan ikhtiar manusia tidak memberi bekas seperti halnya bulu yang berterbangan ditiup angin.[313]

Selain itu konsep wahdaniyat *af'al* ini oleh Abdurrahman Siddiq juga dimaksudkan untuk mewujudkan tasawuf akhlaki pada hamba, yaitu terlepasnya mereka dari sifat syirik khafi, ujub, riya, sum'ah dan lainnya.[314] Sehingga dengan meyakini wahdaniyat *af'al*, manusia akan terhindar dari sifat riya dan ujub, misalnya merasa dirinya hebat karena rajin beribadah atau alim, mampu melakukan apa saja pebuatan baik. Sekiranya manusia tidak meyakini wahdaniyat *af'al*-Nya Allah, bisa jadi ia akan riya, ujub, sum'ah dan sifat tercela yang lainnya karena merasa hebat dengan perbuatannya serta merasa ia sendiri yang kuasa melakukan semua itu.

Jadi wahdaniyat-Nya Allah pada *af'al* yang diajarkan oleh Abdurrahman Siddiq punya dua muara. Pertama meluruskan akidah agar tetap berada di jalur Ahlussunah wal Jama'ah dan tidak cenderung kepada Qadariyah atau Jabariyah sebagimana ditekankan dalam pendahuluan kitabnya,[315] kedua menumbuhkan tasawuf amali agar pada diri manusia terhindar dari sifat-sifat tercela.

Pendapat Abdurrahman Siddiq tentang tauhid al-Af'al ini, bila diteliti rujukannya agaknya cenderung kepada pendapat Junaid al-Baghdadi, yang membagi tauhid untuk awam dan untuk orang khawwas. Berkenaan dengan tauhid khawwas menurut beliau adalah bila seseorang mampu mengesakan Allah dengan keyakinan bahwa manusia itu hanya laksana bayang-bayang di hadapan Allah, segala yang berlaku pada aktivitas, perbuatan manusia adalah ketentuan yang berlaku atas kuasa Allah, karena dalam pengesaan Allah itu manusia telah fana dari dirinya dan dari segala yang lainnya, dengan memandang kepada hakikat wujud dan keesaan Allah. Hilang lenyap perasaan

---

[313] Abdurrahman Siddiq, *Op. Cit.*, h. 7.

[314] *Ibid.*, h. 5.

[315] *Ibid.*, h. 2.

indrawi manusia dan perbuatannya, sebab yang berlaku hanyalah af'al dan kehendak Allah saja dan eksistensi manusia itu seperti tidak ada.[316]

Dengan demikian pada aspek wahdaniyat af'al ini, Abdurrahman Siddiq tidaklah mengajarkan wahdat al-wujud (tauhid wujudi), tapi lebih kepada wahdat al-syuhud (tauhid syuhudi).[317] Hal ini karena kesatuan af'al yang berasal dari Allah itu hanyalah pada hakikat dan pada pandangan batin, tanpa mengenyampingkan af'al atau usaha dan ikhtiar manusia. Sebab kewajiban manusia menjalankan syariat bagi Abdurrahman Siddiq tidak bisa ditawar-tawar.

2. Tauhid al-Asma

Menurut Abdurrahman Siddiq, tauhid (wahdaniyat al-Asma) adalah meyakini dengan pandangan mata hati bahwa tiada sekali-kali yang ada di alam ini memiliki nama, kecuali pada hakikatnya zat Allah saja, atau yang wujud dan punya nama hanya Allah saja. Segala nama yang ada di alam ini hanya zahir, karena tiap-tiap asma itu menuntut akan wujud musamma. Artinya yang wujud dan punya nama Allah saja dan wujud segala alam ini hanya khayal dan sangkaan saja serta nisbah kepada wujud Allah, AsmaNya itu kembali kepada wujud-Nya.

Terjemahnya: *"Maka ke manapun kamu menghadap di situlah wajah Allah".*

Bila seseorang sudah musyahadah akan Esanya Allah pada asma, maka bila melihat ada orang yang pemurah, dikembalikanlah kepada Allah bahwa hanya Dia Yang Rahman. Bila melihat orang kaya, Allah jualah yang Maha Kaya (Ghani), demikian seterusnya pada qiyasan-qiyasan yang lain.[318]

Himpunan sekalian asma itu ada dua. Pertama jami', artinya menghimpun sekalian mazhar pada asma, yang diistilahkan dengan:

شهودالكثرة في الوحدة[319].

---

[316] *Abi Qasim Abdil Karim al-Qusyairi an-Naisaburi, Op. Cit., h. 136.*

[317] *Bahran Noor Haira, Op. Cit., h.53.*

[318] Abdurrahman Siddiq, *Op. Cit.,* h. 9.

[319] *Ibid., h.29 dan 51.*

Artinya: *"Pandang yang banyak pada satu asma, maksudnya sekalian alam ini pada dasarnya dari Allah jua".*

Kedua ma'ani, menegahkan, yaitu tertegahnya sekalian mazhar mempunyai nama. Terbitnya dari Allah juga, yang diistilahkan dengan:

شهودالوحدة في الكثرة.[320]

Artinya: *"Pandang yang satu pada yang banyak, yakni permulaannya dan kesudahannya pada Allah jua."*

Jadi dalam wahdaniyat asma ini, muslim melihat segala yang di alam ini dari Allah juga berasalnya dan kepada Allah pula kembalinya.

Ajaran ini boleh jadi asal muasalnya berupa pandangan serba Tuhan (Panteisme). Menurut Harun Nasution, Panteisme berarti seluruhnya Tuhan, bahwa seluruh kosmos ini Tuhan. Semua yang ada dalam keseluruhannya ialah Tuhan dan Tuhan ialah semua yang ada dalam keseluruhannya. Benda-benda yang ditangkap oleh pancaindra adalah bagian dari Tuhan. Tuhan adalah immanent, berada dalam alam, bukan di luar. Karena seluruh kosmos ini satu, maka Tuhan dalam Panteisme juga satu, hanya menurut Panteisme Tuhan mempunyai bagian-bagian. Alam yang dilihat oleh panca indra hanya ilusi atau khayal saja, yang hak dan yang ada itu hanya Tuhan.[321]

Dilihat dari pengertian Panteisme di atas, maka nampak bahwa wahdaniyat al-Asma yang diajarkan oleh Abdurrahman Siddiq memang agak identik. Namun, wahdaniyat as-Asma yang diajarkan ini juga hanya ada dalam penyaksian batin (syuhudi), sehingga beliau mengajarkan syuhud al-katsrah fi al-wahdah dan syuhud al-wawdah fi al-katsrah. Pendapat ini agaknya dipengaruhi oleh beberapa pendapat, diantaranya Abu Bakar al-Syibli dan Imam al-Ghazali.

---

[320] *Ibid., h.30 dan 52.*

[321] Harun Nasution, *Filsafat Agama,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h.36-37.

Al-Syibli pernah mengatakan, "Aku tidak pernah melihat sesuatu terkecuali Tuhan". Sufi yang menganut pendapat demikian akan mengalami penghayatan wahdat al-syuhud dan tenggelam dalam mabuk cinta (rapture to love) kepada Allah. Apa saja yang dipandangnya tampak sebagai Tuhan.[322] Sementara dalam pandangan al-Ghazali wahdaniyat al-Asma ini berada dalam tingkatan tauhid martabat ketiga. Menurut al-Ghazali, pada martabat ini seseorang melihat segala yang banyak dalam alam ini pada hakikatnya terbit dari yang satu yaitu Allah. Tauhid tingkat ini juga disebut tauhid ahl al-kasyf atau tauhid martabat muqarrabin, sebab seorang sufi melakukan musyahadahnya dengan jalan kasyf. Orang yang mencapai tauhid ini mampu menyaksikan keesaan Tuhan dengan kasyf melalui perantaraan nur al-Haqq.[323]

Dengan demikian, ajaran tauhid al-Asma yang dikemukakan oleh Abdurrahman Siddiq sangat boleh jadi mengacu kepada pendapat al-Syibli dan al-Ghazali, yaitu wahdat al-syuhud. Walaupun ada kemiripan dengan Panteisme, kemungkinan itu hanya faktor kebetulan saja, sebab Abdurrahman Siddiq tidak mencantumkan pendapat para filosof di luar Islam sebagai acuan pendapatnya. Tauhid al-Asma ini juga bertujuan untuk memantapkan tauhid itu sendiri serta mencegah dari mengagumi sesuatu yang lain di luar Allah. Misalnya ketika melihat orang yang kaya ia tidak akan silau, sebab hanya Allah yang Maha Kaya dan Allah pulalah yang memberikan kekayaan pada orang tersebut.

Pada sisi lain, orang yang sampai pada tauhid al-Asma ini tidak lagi mementingkan harta benda dunia dengan berbagai nama ini dan tidak pula risau atau iri dengan orang yang memilikinya, sebab semuanya telah mampu dikembalikannya kepada Asma-Nya Allah.

3. Tauhid al-Sifat

Dalam wahdaniyat sifat, Abdurrahman Siddiq mengajarkan hanya Allah yang Esa pada segala sifat; dalam kudrat, iradat, ilmu,

---

[322] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), h.104.

[323] Imam al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din, Juz IV,* (Mesir: Dar al-Uhya al-Kutub al-Arabiyah, t.th), h. 240.

hayat, sama', bashar, kalam dan sebagainya. Tidak ada zat lain yang punya sifat seperti sifatnya Allah. Kalaupun ada makhluk punya sifat itu hanya majaz, hakikatnya hanya sifat Allah.

Dengan memiliki dan meyakini wahdaniyat sifat ini, seorang hamba akan mampu mencapai maqam fana fillah dan baqa bisifatillah. Hamba akan beroleh ma'rifat dan Allah akan membukakan rahasia sifatNya yang mulia kepada hamba.

Pandangan demikian juga timbul karena penglihatan syuhudi, bukan dalam realitas. Jadi tidak dapat dikatakan bahwa Abdurrahman Siddiq menghilangkan eksistensi makhluk dan khaliq. Pengarang hanya menekankan tauhid al-Sifat ini pada segi perasaan, zauqiyah. Orang yang mencapai tauhid jenis ini merasakan mereka kehilangan diri dan sifat-sifat mereka dan merasa menyatu dalam sifatNya Tuhan.

Wahdaniyat sifat yang dikemukakan oleh Abdurrahman Siddiq ini agaknya juga dipengaruhi oleh pendapat Junaid al-Baghdadi tentang tauhid orang khawas sebagaimana dikemukakan terdahulu. Puncak dari tauhid ini juga wahdat al-syuhud.[324]

Orang yang berhasil mencapai tauhid al-Sifat ini akan mengantarkannya kepada pengalaman dan penghayatan fana fillah. Fana, ecstasy, ini amat didambakan oleh para sufi. Orang yang mencapainya akan mengalami perubahan-perubahan: Pertama, peralihan moral dari sifat-sifat tercela dengan jalan pengendalian nafsu dan keinginannya. Kedua, lenyapnya kesadaran terhadap apa yang ada di sekeliling, baik pikiran, perbuatan dan perasaan, lantaran terhisap dalam penghayatan pada Tuhan, karena penghayatan hanya tertuju pada sifat-sifat Allah. Ketiga, lenyapnya kesadaran akan keberadaan dirinya.[325]

Jadi orang yang mampu bertauhid sifat ini akan tenggelam perasaan, pikiran dan sifat-sifat dirinya dan semuanya terhisap atau tertuju pada sifat-sifat Tuhan saja. Orang tidak akan merasa ada makhluk yang kuasa, berilmu, berkehendak dan lain-lain, karena

---

[324] Muhammad Djalal Sharaf, *al-Tasaweuf al-Islami wa Madarisah,* (Mesir: Maktabah Muhammad Ali Sabih, t.th), h.312.

[325] R.A. Nicholson, *The Mistics of Islam,* (London: Oxpord University, 1974), h. 60.

pemilik semua sifat-sifat utama hanya Allah saja, sebab hanya Allah yang amat berkuasa atas segala sesuatu.

Namun lebih jauh Abdurrahman Siddiq juga menekankan bahwa seseorang yang mampu meyakini tauhid al-Sifat ini selain beroleh keutamaan-keutamaan di atas, juga akan beroleh ilmu laduni, ilmu yang tidak diperoleh melalui belajar, ilmu yang tidak tergantung pada hapalan dalam kitab. Perolehan ilmu laduni lewat tauhid al-Sifat ini, selain mengacu kepada Alquran juga beliau sandarkan kepada pendapat Abu Yazid Bustami yang berkata kepada ulama zahir (non sufi): "Kamu ambil ilmu hai ulama zahir ilmu yang mati dari orang yang mati dan kami ambil ilmu kami dari Tuhan yang Hidup tiada pernah mati".[326]

Jadi sandaran segala sifat hanya Allah juga dan manusia hanya memiliki sifat kelemahan, kepada Allah-lah tempat kembalinya semua sifat kesempurnaan.

4. Tauhid al-Zat

Dalam hal wahdaniyat zat, Abdurrahman Siddiq mengajarkan keyakinan bahwa tiada yang maujud di dalam maujud kecuali hanya Allah. Wujud manusia hanya khayal, semuanya akan fana dalam maujud Allah, seperti maujud dalam mimpi, setelah terbangun semua sirna, begitu juga maujud yang lain selain Allah.

Orang yang mampu mencapai tauhid keempat ini akan mampu menyelam dalam laut ahadiyatullah, mabuk dan tidak ingin siuman dari mabuknya. Ketika itu baginya habis fana fillah, hilangnya wujudnya dalam wujudnya Allah.

Paham ini sangat dekat kepada paham wahdat al-wujud dan hulul atau ittihad. Abu Yazid yang menjadi rujukan Abdurrahman Siddiq juga merupakan salah satu tokoh sufi yang cenderung kepada wahdat al-wujud melalui konsep ittihad yang diajarkannya. Saat Abu Yazid syathahat dan mengalami penghayatan ittihad (the unitive state) ia mengatakan: "Aku adalah Engkau dan Engkau adalah Aku". Dan

---

[326] Abdurrahman Siddiq, *Op. Cit.*, h.11-12.

masih banyak lagi ucapan syathahat lainnya yang menunjukkan Abu Yazid sedang ittihad atau manunggaling kawula Gusti.[327]

Tetapi menurut Abdurrahman Siddiq, semua keyakinan itu haruslah dalam pandangan zauqiyah (perasaan), bukan pandangan qauli dan lafzi, sebab semua pandangan panca indra lemah dan tidak kuasa menembus alam gaib. Hanya orang yang zauq (merasa) yang akan mendapat pengalaman tesebut. Karenanya beliau tetap memegang kepada syuhudul katsrah fil wahdah dan syuhudul wahdah fil katsrah.

Dengan demikian, paham wahdaniyat zat yang dikemukakan oleh Abdurrahman Siddiq, meski sangat dekat dengan ittihad dan wahdat al-wujud, namun beliau menempatkannya dalam wahdat al-syuhud saja. Walaupun mengacu kepada beberapa pendapat Abu Yazid Bustami, namun Abdurrahman Siddiq sendiri tidak pernah mengucapkan kata-kata syathahat, seperti yang pernah diucapkan oleh Abu Yazid Bustami ataupun sufi yang lain. Beliau tetap teguh memperpegangi prinsip bahwa Allah itu tidak sama dengan sesuatu apapun, serta baqanya zat Allah, sedangkan semua makhluk lain akan fana.

Jadi dari dari keempat tingkat tauhid di atas, yakni wahdaniyat af'al, asma, sifat, dan zat yang beliau kenalkan semuanya mengacu kepada pendapat ulama sufi terdahulu seperti pendapat asy-Syibli, al-Baghdadi dan al-Ghazali dengan konsep wahdat al-syuhud. Walau pada tingkat wahdaniyat zat pandangan Abdurrahman Siddiq sangat dekat dengan wahdat al-wujud, namun tetap aspek syuhudi yang ditekankannya. Jadi wahdat itu bukan fakta, bukan pada qauli dan lafzi, tapi pada zauqi saja.

---

[327] Simuh, *Op. Cit.*, h.143

BAB VII
SUFISME DAN KEMANUSIAAN

Modernisme dan sekularisme yang terjadi di Dunia Barat setelah renaisans memiliki pengaruh yang meluas di seluruh dunia. Rene Descartes, Bapak filsafat modern Barat, memulai segala pencarian kebenarannya dari diktumnya yang terkenal *cogito ergo sum*, "aku berpikir maka aku ada". Dalam diktum ini terkandung semangat rasionalisme yang menggebu-gebu. Dengan filsafatnya, Rene Descartes berhasil menyelamat-kan keyakinannya akan Keberadaan Satu-Satunya Substansi Yang Hakiki, yakni Tuhan Yang Mahasempurna. Namun perjalanan selanjutnya bukan memberikan angin segar bagi kalangan agamawan di abad modern, tetapi musuh bebuyutan bagi kalangan agamawan.

Problema yang sama dialami oleh manusia di dunia Timur, dimana nilai-nilai mistik Islam muncul sebagai alternatif kemanusiaan dan kerohanian bagi kalangan umat Islam yang dilanda rasionalisme dan sekularisme Yunani-mempengaruhi pilar-pilar kespiritualan muslim kala itu.

Pada era kekinian dan kedisinian umat Islam juga mengalami hempasan gelombang modernisasi itu, sehingga mempengaruhi sendi-sendi keagamaan khususnya menyangkut moralitas bangsa. Modernisasi itu identik dengan pembebasan hasrat t[328] ke arah yang bertentangan dengan naluri kehumanisan manusia.

Meskipun demikian, bukanlah berarti umat Islam dekarang mengalami sakarat, tetapi cukup merasakan kegelisahan disebabkan oleh terhempasnya angin kebebasan dari berbagai lini. Salah satu alternatif prefentif guna menghilangkan kegelisahan seperti itu, misi tasawuf atau spiritualisme di tengah kehidupan modern seperti sekarang ini menjadi tema penting dan utama bagi masyarakat beragama khususnya Islam. Jika tidak kepanikan dan kegelisahan spiritual di kalangan masyarakat modern semakin menjadi-jadi.

---

[328] Jurnal Ilmiah Al-Hikmah, *Sufisme dan Tantangan Moralitas modern* Volume I Tahun 1998 h. 38.

Golongan seperti inilah termasuk dalam kategori manusia yang tidak punya masa depan baik jagka pendek maupun panjang.

Sufisme sebagai bagian dari ajaran Islam merupakan sebuah alternatif jitu untuk mengobati kedilematikan dan kegelisahan kemanusiaan para manusia muslim di era post modern sekarang ini.

Tulisan ini membahas mengenai kemungkinan membangun kesadaran *omnipresent* dan penetapan akan Keesaan Allah, melalui jalur sufisme, sebagai alternatif kemanusiaan di era kegelisahan ini. Dengan tujuan tanpa terjebak pada keber-pikiran manusia yang tak pernah luput dari kategori benar dan salah. Meletakkan keyakinan kepada Tuhan hanya pada keberfikiran yang tentu tidak pernah luput dari dualisme benar dan salah akan memiskin-kan seseorang dari kekayaan pengalaman mistis, yang sebenarnya tertanam secara potensial dalam jiwa seseorang[329].

Tulisan ini merupakan kolaborasi lebih lanjut dari dilematika muslim ke masa depan akan menjelaskan kemungkinan untuk membangun suatu epistemologi yang di dalamnya Kesadaran Uniter Ilahiah secara mistik modern yang memiliki nilai objektifitasnya tanpa selalu harus melewati proses keberfikiran manusia. Karena keberpikiran manusia memberikan dampak akan membatasi ke-Esaan Tuhan yang sebenarnya.

A. Sufisme sebagai Antibiotika Kesakitan moral Manusia modern.

Al-Ghazali, misalnya, sebagai mistikus Islam meragukan, sebagaima-na para filosof barat di antaranya Imanuel Kant, ia tidak percaya kekuatan absolut pikiran manusia. Al-Ghazali menganggap fikiran tidak berkompeten untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan *meta-fisika* yang dimunculkan oleh fikiran itu sendiri.

Al-Ghazali akhirnya memperoleh pembebasannya dari keadaan keraguan totalnya dan skeptisisme sempurnanya tidak pada pikiran tapi pengalaman mistik: pada cahaya yang Tuhan sebabkan memasuki hatinya. Jika di bandingkan Descartes, mulai dengan

---

[329] Ibn al-'Arabi, *Fushush al-Hikam*, diedit oleh Abu al-'Ali' Afifi, 2 bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), 121.

keraguan, tidak percaya indera-indera, tidak mempercayai seluruh pengetahuan yang diperolehnya dan membuang seluruh otoritas tradisional dan berhenti pada pemikiran, memperoleh keyakinan dalam diktum *cogito ergo sum* – "Aku berpikir; maka aku ada". Al-Ghazali juga melalui seluruh tahap-tahap keraguan ini tapi pergi lebih jauh dan meragu-kan bahkan pemikiran sebagai sebuah organ untuk penge-tahuan tentang realitas. Ketika Descartes memegang bahwa pikiran berkompeten untuk menjelaskan realitas tertinggi, al-Ghazali seba-gaimana Kant tidak percaya tentang kekua-tan absolut pikiran juga dan menemukan bahwa pikiran tidak berkompeten menja-wab pertanyaan-pertanyaan metafisika yang dimunculkannya.[330]

Apabila al-Ghazalî menghentikan keraguannya pada pengalaman mistik, dan Descartes menghentikan keraguannya pada keberfikiran, seseorang bisa saja menghentikan keraguannya pada hal yang lain.

Keberatan kita terhadap sikap filosofis meragukan segala hal sebelum dipikirkan berimplikasi penerimaan kita pengetahuan-pengetahu-an tertentu yang memperoleh validitas obyektifnya tanpa melalui kategori benar dan salah yang dilahirkan oleh pikiran. Bagaimana objektifitas pengalaman-pengalaman maupun pengetahuan nir-pikiran seperti itu? Darimana mereka memperoleh nilai objektifnya? Bisakah kita menerima kebenaran-kebenaran yang tidak mungkin salah, atau lebih tepatnya pengalaman-pengalaman atau pengetahuan-pengetahuan yang terlepas dari kategori dualistis benar atau salah? Dan apabila memang pertanyaan-pertanyaan tersebut memiliki jawaban positif, apakah pengetahuan kita tentang Ada Mutlak (baca pula; Wujud Mutlak atau Tuhan), termasuk dalam pengetahuan yang seperti ini, atau termasuk dalam pengetahuan yang dualistis?

Dalam kaitannya dengan tindak mengetahui sebagai kesadaran dimana saja berada, manusia terdapat dua objek. Pertama adalah *obyek objektif*, yakni objek yang diketahui sebagaimana obyek itu sendiri dalam alam eksternal. Kedua adalah *objek subjektif*, yakni objek yang diketahui sebagai objek itu yang dipahami manusia dalam alam mentalnya.

---

[330] Ibn al-'Arabi, *al-Futhuhat al-Makkiyah*, 4 vol. (Beirut: Daral-Fikr, t.th.), 446.

Sebagai contoh yang sederhana: api. Panas api yang dirasakan oleh seseorang adalah objek subyektif. Sedang api itu sendiri adalah objek objektif. Contoh lain adalah: merpati putih. Warna putih merpati dan bentuk merpati yang dicerap oleh seseorang adalah obyek subjektif. Sedang merpati putih itu sendiri adalah objek objektif.

Objek subjektif disebut juga obyek imanen; dengan makna, "sesuatu yang dekat, imanen, dan identik dengan eksistensi subjek yang mengetahui". Sedang objek objektif disebut juga objek transitif: dengan makna "sesuatu yang transitif dan independen, yang eksistensinya terletak di luar, dan bersifat eksterior terhadap eksistensi subjek."

Lebih lanjut, ditinjau dari objeknya, pengetahuan dapat dibagi menjadi dua. Yang pertama, adalah pengetahuan di mana objek objektif (baca pula; transitif) dan objek subjektif (baca pula; imanen) tidak identik. Contohnya, pengetahuan manusia bahwa, "Merpati itu putih". Eksistensi merpati tersebut di luar adalah suatu hal. Dan warna putih dari merpati yang dicerap dan dipahami seseorang adalah hal yang lain. Pengetahuan seperti ini disebut dengan pengetahuan representatif (*al-'ilm al-hushuliy al-irtisami*), karena pengetahuan tersebut bersifat representasional dan perolehan. Yazdi menyebutnya sebagai pengetahuan dengan korespondensi dengan alasan pengetahuan seperti ini mensya-ratkan korespondensi antara obyek objektif dan objek subjektif. Bila korespondensi ini tidak ada maka ia disebut "ketidaktahuan".

Pengetahuan kedua, adalah pengetahuan dengan kehadiran: yaitu jenis pengetahuan di mana objek objektifnya identik dengan objek subjek-tifnya. Misalnya; pengetahuan bahwa api yang dirasakan seseorang panas. Objek objektifnya; panasnya api yang dirasakan. Objek subjek-tifnya; pa-nasnya api yang dirasakan. Identik. Contoh lain adalah; pengetahuan tentang diri. Bahwa diri kita adalah diri kita dan bukan selain diri kita. Objek objektifnya; diri kita. Objek subjektifnya; diri kita. Yang mengetahui pun; diri kita. Pengetahuan seperti ini disebut sebagai *al-'ilm al-hudluriy*. *Al-'ilm al-hudluriy* tidak memerlukan korespondensi dengan apa pun untuk memperoleh nilai objektifnya. Hal ini adalah karena keidentikan objek objektif dengan objek subjektifnya. Dengan kata lain apa yang dialami, disadari dan dirasakan itu sendiri otomatis memiliki objektifitasnya sendiri. Jadi pengetahuan dengan kehadiran memiliki sifat swaobjektif. Semua pengetahuan

dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudluriy*) tidak terikat dalam kategori dualisme benar dan salah; suatu pengkategorian yang hanya absah untuk jenis pengetahuan dengan korespondensi (*al-'ilm al-hushuliy al-irtisami*) namun sering digenera-lisasikan secara salah bahwa pengkategorian ini berlaku untuk seluruh pengetahuan manusia.

Mengenali eksistensi pengetahuan manusia dengan kehadiran berimplikasi melepaskan diri seseorang dari penjara dualisme. Penjara ini memaksa seseorang selalu memahami realitas dalam kotak-kotak hitam putih, benar atau salah. Inilah yang bisa membuat seseorang bahkan bisa meragukan objektifitas hal-hal yang mendasar seperti eksistensi dirinya sendiri. Sebuah penjara yang mengurung kemampuan manusia berputar-putar hanya dalam penjara pikiran rasionalnya. Sebuah penjara yang tidak memberikan tempat yang lebih lapang bagi pengalaman-pengalaman lain yang dapat dicerap oleh jiwa maupun intelek manusia. Mungkin bagi orang yang terpenjara seperti inilah Rumi bersyair;

Para filosof berdiri di atas kaki kayu

Sungguh kaki kayu adalah kaki yang rapuh [331]

B. Kesadaran Uniter Ilahiah Bagian inti hidup Manusia Modern.

Kesadaran uniter Ilahiah adalah pengalaman "kemenyatuan" atau "kesirnaan" dalam Sang Maha Realitas. Pada saat pecinta Tuhan kehila-ngan kesadaran akan keberadaan dirinya sendiri yang relatif; pada saat seorang pejalan mistis mencapai kesadaran akan Sang Hakikat Yang Satu; maka tidak ada lagi aku dan Dia, Yang Ada hanyalah Dia Semata.[332] Dalam bagian ini dan bagian akhir dari makalah ini akan diuraikan mengenai pengertian dan kemunculan kesadaran uniter Ilahiah dalam jiwa sebagai salah satu bentuk pengetahuan dengan kehadiran.

---

[331] Nicolson, *Selected Poems From The Divani Syamssi Tabrij, h. 177* bandingkan Hosein Nashr, *The influence of Sufisme on Tradisional Persian Music,* (CIIS, h. 33)

[332] Ibn al-'Arabi, *Fushush al-Hikam,* diedit oleh Abu al-'Ali' Afifi, 2 bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), I;121.

Mungkin, adalah Muhyiddin Ibn 'Arabi orang pertama yang telah berhasil memberikan sistematisasi filosofis kesadaran uniter ini dalam wacana gnostik Islam. Muhyiddin Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa ayat *lâ tudrikuhu al-abshâru wa huwa yudriku al-abshâra* menegaskan Ketunggalan Realitas, bahwa hanya Dialah satu-satunya yang maujud dan tiada maujud selain Dia. Dalam Kitab *Al-Ajwibah*, beliau menuliskan sebagai berikut; *Lâ tudrikuhu al-abshâru wa huwa yudriku al-abshâra*, yakni, tak ada siapa pun dan tiada siapa pun yang berpenglihatan mampu untuk memper-sepsi-Nya. Maka jika kita misalkan ada sesuatu yang lain selain Ia dalam keberadaan, maka kita mesti membolehkan bahwa selain di memper-sepsi-Nya (minimal dalam satu aspek/modalitas keberadaannya yang dirasakan oleh sesuatu yang lain tersebut, penjelasan penulisan).

Tapi Tuhan (Yang Namanya Mahatinggi) telah mengingatkan kita dalam firman-Nya "Penglihatan-penglihatan tak menyentuh-Nya" yakni tidak ada apa pun di samping-Nya; artinya, tidak ada yang lain yang mempersepsi-Nya (dalam seluruh modalitas keberadaannya, penjelasan penulis) tapi Ia yang mempersepsi-Nya adalah Tuhan (Yang Namanya Mahatinggi). Maka tak ada apa pun yang lain selain Dia. Dia lah yang mempersepsi Hakikatnya sendiri, dan bukan yang lain. Maka "Penglihatan-penglihatan tak mengenai-Nya", secara sederhana adalah karena penglihatan-penglihatan adalah bukanlah sesuatu selain Wujud-Nya sendiri. Dan bila ada yang mengatakan "Penglihatan-penglihatan tak mengenai-Nya" karena penglihatan-penglihatan ini bermula *hudust* sedangkan yang *hudust* tak mungkin mempersepsi yang *qidam*", ia belum mengenal dirinya sendiri, karena tidak ada apa pun dan tidak ada penglihatan apa pun kecuali Dia. Dia, maka, mempersepsi Wujud-Nya sendiri, tanpa keberadaan persepsi dan tanpa sifat." [333]

Kutipan berikut ini adalah memberikan sebuah pandangan mengenai pengalaman kesadaran uniter.

Demikian Ibn 'Arabi menguraikan bahwa Rasulullah Saw., tidak mengatakan barang siapa fana (lenyap) dalam Tuhannya maka ia mengenal Tuhannya, namun Rasulullah Saw mengatakan barang siapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya (*man 'arafa nafsahu faqad*

---

[333] *Ibid*, h. 125.

'arafa rabbahu). Yakni, barangsiapa mengenal bahwa "dirinya" adalah "ketiadaan" dan hanya Tuhan Yang Ada dan Tiada Selain Dia, maka ia (baca pula "Ia") telah mengenal Tuhannya.

Yakni, barangsiapa yang mengenal Ketunggalan Realitas yang menampakkan dirinya dalam alam maha-jamak ini, dan tidak melihat adanya sesuatu selain Dia Yang Tunggal dan Meliputi Segala Sesuatu yang tak lain adalah Diri-Nya Sendiri, maka ia telah mengenal Tuhan-Nya.

Maka orang yang percaya adanya penyatuan wujud ma-nusia dan wujud Tuhan adalah puncak kesempurnaan perjalanan ruhani ada dalam kesesatan yang nyata, karena ia telah menyeru-pakan Tuhan dalam hal yang paling hakiki dengan manusia, tak lain adalah keberadaan atau wujudnya. Argumentasi lain adalah, bagaimana mungkin menyatukan yang tiada dengan yang Ada?

Mengenai orang-orang yang telah mencapai keadaan jiwa ilahiyyah seperti ini, yang telah lenyap dalam samudera Ketunggalan Keberadaan Tuhan seperti ini, mungkin inilah yang diibaratkan oleh Maulana, Amirul Mukminin 'Alî bin Abi Thâlib as dalam pesannya kepada Kumayl Ibn Ziyad ra tentang sifat-sifat jiwa (*nafs*) yang *al-kulliyyah al-ilâhiyyah* (komprehensif ke-ilahian), dan bagi jiwa yang seperti ini terdapat dua sifat khas; ridho (terhadap qodha dan qodar Allah) dan taslim (berserah diri kepada Allah), dan hal ini sumbernya adalah dari Allah dan kepada-Nya akan kembali, sebagaimana Firman-Nya Ta'ala; dan Kami tiupkan ke dalam-nya dari ruh Kami (*wa nafakhnâ fîhi min rûhina*) "Dalam riwayat ini, Imam 'Alî menegaskan bahwa sumber-sumber keadaan jiwa yang ilahi adalah Allah itu sendiri, dengan merujuk kepada "Dan Kami tiupkan ke dalamnya dari ruh Kami" *Subhânallâh.*(QS 15:9)[334]

Kesadaran uniter merupakan suatu kesadaran spontan dalam jiwa manusia yang memahami bahwa eksistensi relatifnya terkait dengan suatu Totalitas Realitas Yang Tunggal yang tak terkira dan tak terbatasi oleh apa pun. Kesadaran uniter ini ada dalam jiwa manusia secara hudluri mendahului seluruh pengetahuan manusia yang lain, dan

---

[334] Depag RI, *Al-Quran dan Terjemahannya* (Semaang: Toha Putra, 1989), h. 393

kesadaran ini merupakan basis bagi seluruh totalitas pengetahuan manusia.

Sebuah pertanyaan yang menarik yang layak untuk dikaji lebih lanjut; bagaimana kesadaran uniter ini muncul dalam jiwa manusia. Yazdi telah menjelaskannya panjang lebar dalam tesis Ph.D nya, *Knowledge by Presence* berdasarkan teori emanasi. Uraian mengenai teori Yazdi ini akan diberikan secara ringkas dalam bagian berikutnya. Namun, kami ingin memberikan eksposisi sederhana untuk menjawab pertanyaan di atas dari sudut pandang yang agak berbeda. Kesederhanaan menjadi pertimbangan utama kami untuk mengungkapkan penjelasan ini.

Pertama, adalah eksposisi berdasarkan pandangan yang Sabzava-rian tentang Ada. Bahwa Ada bersifat ambigu, di satu sisi ia Tunggal untuk semua hal. Di sisi lain, ditinjau dari intensitasnya ia tidak tunggal (jamak). Jadi, Ada — lengkap dengan Aspek Kesadaran Intelek-Nya, senantiasa ada dalam intensitas tertentu dalam semua yang ada. Akibatnya, semua yang ada sebenarnya berkesadaran dalam intensitas tertentu dan hidup dalam intensitas tertentu. Dengan cara inilah kesadaran uniter tentang Ada muncul dalam segenap eksistensi manusia.

Kedua, adalah penjelasan berdasar azas kausalitas. Dengan mema-hami kesemasaan sebab dan akibat, dan bahwa Sebab Pertama benar- benar menjadi sebab segala hal setiap saat dan waktu di segala ruang dan waktu; maka Sebab Pertama juga menyertai eksistensi seseorang setiap saat setiap waktu. Perlu dicatat di sini dari keniscayaan akibat bagi sebuah sebab, bahwa hubungan kesertaan Sebab Pertama dengan eksistensi seseorang adalah niscaya. Maka dengan melihat bahwa eksistensi manusia akan sirna seketika tanpa menerima eksistensiasi secara terus menerus dari Sebab Pertama melalui sebab-sebab antara, maka nampak bahwa eksistensi relatif manusia adalah merupakan suatu bentuk kehadiran aktifitas eksistensiasi Sebab Pertama.

Dari kedua eksposisi di atas, terdapat satu karakteristik kesadaran uniter tentang Tuhan, yakni pengetahuan dengan kehadiran tentang Ada Mutlak ini yang berbeda dengan pengetahuan dengan kehadiran yang lain. Pengetahuan dengan kehadiran manusia tentang hal-hal yang inderawiah misalnya muncul dari aspek inderawi jiwa

manusia. Misalnya sebuah warna hadir pada kemampuan penglihatan jiwa manusia. Pengetahuan dengan kehadiran manusia tentang dirinya muncul dari aspek identitas jiwa manusia. Kesadaran bahwa aku adalah aku muncul dari kesangatakuan jiwa manusia. Namun pengetahuan uniter tentang Ada Mutlak ini meliputi seluruh aspek eksistensial jiwa, dan meliputi seluruh aspek kesadaran jiwa; dan oleh karena itu meliputi seluruh pengetahuan manusia.

Kedua eksposisi yang telah diberikan menempatkan kesadaran uniter tentang Tuhan dalam jiwa manusia sebagai satu aspek kesaling-kelindanan semesta eksistensi; atau lebih spesifik lagi, keduanya menempatkan kesadaran uniter tentang Tuhan dalam jiwa manusia sebagai aspek niscaya Kemahahadiran Yang Mutlak dalam segala sesuatu.

Tuhan yang beremanasi di dalam diri-diri yang diserap di dalam Tuhan; pengetahuan uniter dalam pandangan teori Emanasi.

Bagaimana yang jamak muncul dari Yang Tunggal merupakan sebuath teka-teki filosofis yang menarik. Teori emanasi (*al-ibda'*) menjawabnya sebagai berikut; dari Yang Tunggal, yakni Wujud Wajib Yang Ada dengan Diri-Nya Sendiri, muncullah suatu wujud yang sepenuhnya tergantung kepada Wujud Wajib. Kemudian: Melalui perantaraan substansi emanatif ini Prinsip Pertama (sekali lagi) mencerahkan substansi intelektual lain bersama sebuah benda langit.

Dengan (cara hierarkis) ini terlahirlah substansi intelektual lain dari substansi intelektual ini dan muncullah benda langit yang lain. Hal ini terus berlangsung hingga substansi intelektual (yang terakhir) yang tidak lagi melahirkan suatu benda langit.[335]

Beberapa catatan penting tentang teori emanasi; *pertama*, proses emanasi dari Yang Wajib adalah suatu tindakan nir-waktu (tidak terikat waktu), ia tidak bisa dikatakan terjadi pada zaman dahulu, tidak juga pada masa yang akan datang; namun ia tidak terikat ruang dan waktu apa pun. *Kedua*, tidak ada diskontinuitas wujud dari Wujud Wajib hingga seluruh wujud di alam jamak. Pancaran emanasi melimpah terus

---

[335]Jurnal Hikmah, *Op.cit.* h.40

menerus di segala ruang dan waktu, yang dengannya seluruh wujud kontingen memperoleh keberadaannya. Menyifati semesta sebagai sinar-sinar dan bayangan-bayangan dari Yang Tunggal, Mulla Sadra menguraikan.

Semua eksistensi yang mengambil "kemungkinan" sebagai modalitas logis mereka, dan semua realitas yang terkait, dan tergolong, kepada yang lain, mesti dipandang sebagai *I'tibarat* dan sifat-sifat yang berbeda dari eksistensi wujud wajib. Mereka adalah sinar-sinar dan bayangan-bayangan dari cahaya substantif. Bayangan-bayangan ini, ditinjau dari sudut pandang individuasinya (*huwiyyah*), sama sekali tidak independen. Bahkan mustahil untuk membayangkan mereka sebagai entitas-entitas independen dan tak tergantung..., satu-satunya kebenaran yang bisa dibayangkan tentang realitas mereka adalah dengan menggambarkan mereka sebagai "ketergantungan murni" terhadap yang lain, bahkan bukan sesuatu yang bergantung pada yang lain. Dipahami secara demikian, mereka tak memiliki realitas dalam diri mereka sendiri yang bisa dibayangkan oleh kemampuan intelektual kita selain semata- mata sebagai penundukan dan subordinasi dari satu realitas. Dari sini, jelas bahwa tidak ada sesuatu pun di dunia realitas selain Realitas tunggal. Tiada sesuatu selain ini kecuali sebagai manifestasi, pameran, perspektif, cara spesifik, berkas sinar, bayangan kecemerlangan, dan penampakan dari kehebatan yang tak terbatas dari Realitas Tunggal ini.[336]

Maka, semesta atau kosmos dalam pandangan teori emanasi tidak memiliki realitas sama sekali, melainkan Realitas Yang Tunggal Itu Sendiri. Kejamakan kosmos berasal dari perspektif yang berbeda, sebagai-mana kejamakan sinar-sinar dan cahaya-cahaya yang terpancar dari sumbernya.

Dari teori emanasi ini, paham *manunggaling kawula-Gusti*, penyatu-an makhluq dengan Khaliqnya dalam pengertian swaidentitas, menjadi gugur. Penjelasannya adalah sebagai berikut. Realitas wujud-wujud konti-ngen dalam emanasi adalah realitas preposisional. Tidak pernah mempunyai substansi yang benar-benar layak untuk diperlakukan sebagai kata benda. Hal ini tampak dalam tulisan Mulla

---

[336] Madjid Fakhry, *The istorys of Islam Philosophy,* 1996 h. 314.

Shadra di atas "satu-satunya kebenaran yang bisa dibayangkan tentang realitas mereka adalah dengan menggam-barkan mereka sebagai 'ketergantungan murni' terhadap Yang Lain, bah-kan bukan sesuatu yang bergantung pada Yang Lain". Ini tampaknya mirip dengan pandangan Rene Descartes bahwa satu-satunya Substansi yang benar-benar dapat disebut Substansi adalah Tuhan itu sendiri, dan bukan-lah selain itu.[337] Walaupun perlu dicatat bahwa dalam falsafah wujud Mulla Hadi Sabzawari (penerus mazhab Mulla Shadra) Wujud Wajib bukanlah termasuk dalam substansi dan bukan pula aksiden.[338] Jelas bahwa selama-nya satu tidak pernah dapat diidentikkan dengan nol, seperti itu pula hal yang sifatnya preposisional tidak pernah dapat diidentikkan dengan Hal Yang Benar-Benar Memiliki Realitas.

Penyatuan seperti apa yang dimungkinkan oleh teori emanasi? Bahwa setiap saat Tuhan selalu hadir dalam diri manusia melalui emanasi, pula diri manusia selalu hadir dalam Tuhan melalui penyerapan. Persatuan dalam kehadiran; tanpa melewati penyatuan substansi dengan substansi, tidak pula melibatkan keidentikan Seluruh Realitas-Nya dengan realitas hamba. Pada saat ilusi-ilusi sebagai akibat dari keakraban diri manusia dengan kejamakan disingkirkan, maka muncullah Realitas Kehadiran-Nya secara lebih jelas dalam jiwa manusia. Dan ini adalah peningkatan intensitas kesadaran uniter seseorang tentang Kesempurnaan Ultima yang meliputi segenap eksistensi dirinya. Ibn 'Arabi telah menyifati penyingkapan seperti ini sebagai "bahwa engkau adalah bukan engkau: engkau adalah Dia, tanpa engkau; bukan Ia memasuki engkau, atau engkau masuk ke dalam-Nya. "Dan tidaklah berarti dengannya bahwa engkau sesuatu yang ada atau pula sifat-sifatmu yang ada, namun ini berarti bahwa engkau tidak pernah ada tidak pula akan ada, apakah dengan dirimu sendiri atau melalui-Nya atau di dalam-Nya atau bersama-Nya"

Kesadaran uniter Ilahiah merupakan suatu kesadaran kemanung-galan totalitas wujud, dan tiada wujud hakiki kecuali Yang Esa. Realisasi lebih lanjut manusia, melewati amal-amalnya, dapat memperkuat intensitas kesadaran uniter Ilahiah ini atau

---

[337] *Ibid*

[338] *Ibid.*

memperlemahnya, tergantung arah yang ia tuju. Kemunculan kesadaran uniter Ilahiah ini dalam jiwa manusia dijelaskan dalam makalah ini melalui tiga teori. Pertama, adalah gradualitas wujud (*tasykik al-wujûd*) Shadraian atau Sabzawarian; kedua, hukum kausalitas; ketiga, teori emanasi. Penjelasan yang ketiga diambil dari tesis Mehdi Hairi Yazdi, "*Knowledge by Presence*".

Penjelasan teori emanasi mengenai kehadiran Yang Satu secara emanatif kepada yang jamak, ajaran wujudiyah yang menyimpang membayangkan "penyatuan substansial antara makhluq dan Khaliqnya" menjadi gugur. Selamanya makhluq tetap makhluq dan Khaliq tetap Khaliq. Yang jamak tidak pernah menjadi Yang Satu. Yang Satu tidak pernah menjadi yang jamak. Hanya dalam kesadaran uniter Ilahiah, intensitas kehadiran Yang Satu dalam jiwa manusia bisa meningkat sebanding dengan kemampuan manusia mentransendensikan dirinya (baca pula; memisahkan dirinya) menembus hijab-hijab kejamakan. Realisasi terus menerus kesadaran uniter Ilahiah akan menambah intensitas kesadaran uniter Ilahiah itu sendiri. Yang Satu tidak pernah bisa memanifestasikan diri, kecuali dengan emanasi melalui yang jamak. Yang jamak tidak pernah bisa berdiri sendiri sekejap pun, kecuali dengan menyerap limpahan eksistensial Yang Satu melewati hierarkhi emanasi yang lebih tinggi. Realisasi terus menerus meningkatkan derajat jiwa manusia sehingga mampu menyerap anugerah Ilahiah yang lebih tinggi intensitasnya dan lebih dekat dari Hadirat-Nya.

Hubungan kesadaran uniter Ilahiah ini dengan keimanan merupakan masalah lebih lanjut perlu diteliti. Ayatullah Murtadha Muthahhari menjelaskan bahwa iman bukan sekedar fundamen yang diperlukan mendirikan bangunan amal seorang manusia, namun keimanan juga merupakan tujuan dan memiliki *ashalah* (*primacy*/keprimeran). "Pada sisi ini kebenaran berada di pihak para filosof yang meyakini bahwa iman mempunyai *ashalah.* Nilai iman bukanlah seka-dar nilai *muqadimmati* (*preface*) bagi amal-amal serta aktifitas-aktifitas yang dianjurkan. Jika iman kita cabut dari amal, sama saja dengan merusak sebuah pondasi, demikian pula jika kita membuang amal dari iman."

Pengetahuan tentang Allah tidak seluruhnya termasuk dalam pengetahuan representasional (*al-'ilm al-hushuliy al-irtisamiy*).

Pengetahuan representasional selalu tunduk pada dualisme benar dan salah; dan tidak akan pernah akan berubah menjadi pengetahuan yang benar dengan dirinya sendiri. Keyakinan kepada Wujud Mutlak sebagai sumber seluruh pengetahuan dan amal seorang mukmin akan menjadi rentan dan tidak kokoh apabila dilandaskan kepada pengetahuan representasional. Keyakinan yang seperti ini juga akan menjadi keyakinan yang repre-sentasional, bukan keyakinan yang hadir dalam kesangatwujudan dari jiwa manusia itu sendiri. Keyakinan yang representasional harus memveri-fikasikan diri terus menerus kepada pikiran rasional manusia. Karakteristik pikiran manusia pada umumnya tidak stabil. Ia sangat dipengaruhi feno-mena-fenomena yang terjadi secara emosional. Karena itulah mungkin ungkapan Maulana Rumi berikut dapat secara lebih tajam menggambar-kan rapuhnya keyakinan kepada Wujud Mutlak yang rasional dan representasional.

Para filosof berdiri di atas kaki kayu

Sungguh kaki kayu adalah kaki yang rapuh[14]

Pada sisi terdalamnya, pengetahuan tentang Wujud Tuhan bukan termasuk pengetahuan representasional, namun adalah termasuk pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudhluriy*). Pengetahuan seperti ini memiliki nilai objektifnya dengan dirinya sendiri, dan terlepas dari kategori dualistis benar dan salah. Keyakinan kepada Allah, apabila dilandaskan jenis pengetahuan seperti ini, akan memiliki objektifitas dengan keyakinan itu sendiri tanpa memerlukan verifikasi selain keya-kinan itu sendiri. Jenis keyakinan seperti ini akan memiliki tingkat kestabilan dan ketetapan lebih tinggi daripada keyakinan yang dibangun di atas kerangka pengetahuan representasional. Keyakinan ini muncul dan hadir dalam jiwa manusia secara fitri (*innate*) dalam bentuk suatu tingkat kesadaran uniter Ilahiah tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Ghazali, Hujjatul Islam Imam Abu Hamid. *Ihya' 'Ulum al-Din*, juz V. Kairo: al-Bab al-Halabi, 1336 H.

________*Al-Munqiz min al-Dalal.* Kairo: Dar al-Ma'alim, 1316 H.

Al-Kurdy, Muhammad Amin. *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Guyub.* Makkah al-Mukarramah: Maktab Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah, t. th.

Al- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi .*Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islamiy.* Kairo: Dar al-Tsaqafat wa al-Tawzi', 1983.

Mahyuddin.*Kuliah Akhlak Tasawuf.* Cet. V; Jakarta: Kalam Mulia, 2003.

Mustofa, H.A. *Akhlak Tasawuf; Untuk Fakultas Tarbiyah Komponen MKDK.*Cet.III; Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Nasution, Harun.*Falsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Cet. XII; Jakarta: PT Bulan Bintang, 2010.

______________, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI-Press,1985.

Nicholson,Reynold A. *The Mystics of Islam*, penerjemah: Tim Penerjemah BA, *Mistis dalam Islam* Cet. I; Jakarta: Bumi Aksara, 1998.

Permadi K. *Pengantar Ilmu Tasawuf.* Cet. I; Jakarta: Rineka Cipta, 1997.

Siregar, A. Rivay.*Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme.*Cet. II; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.

Simuh.*Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam.* Cet. II; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.

Solikhin, Muhammad.*Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil.* Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004.

Toriquddin, Mohammad.*Sekularitas Tasawuf; Membumikan Tasawuf dalam Dunia Modern.* Cet. I; Malang: UIN – malang press, 2008.

Tim Redaksi Ensiklopedi Islam.*Ensiklopedi Islam* jilid V. Cet. III; Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.

Yunus, Ummu Kalsum.*Ilmu Tasawuf.* Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2011.

A. Mustaf, *Akhlak Tasawuf*,(Cet. II; Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999)

Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1997).

C.A. Qadir, *Philosophy and Science in The Islamic World*. Diterjemahkan oleh Hasan Basri, *Filsafat fan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam* (Ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989)

Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam di Indonesia*. Jakarta, 1992/1993

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam* (Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1995)

Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985)

Hosein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002)

Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah at-tasawwuf al-Islamy*, (Mesir: Dar al-Ma\'arif, 1119).

Ibrahim Hilal, *Al-Tasawuf Baina al-Din wa al-Falsafah* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1979).

Kamil Mustafa al-Syaiby, *Al-S{ilah baina al-Tasawuf wa al-Tasyyi'*, (Cet, II; Kairo: Dar al-Ma'arif, 119)

M. Alfatih Suryadilaga. *Miftahus Sufi*, (Cet. 1, Yogyakarta: Teras, 2008)

Muhammad Yasir Syaraf, *Harakah al-Tasawuf al-Islamiy* (Mesir: al-Haiah al-'Ammah Li al-Kitab, 1986)

Reynold A. Nicholson, *The Mistics of Islam*. Diterjemahkan oleh Tim penerjemah BA, Mistik dalam Islam (Cet. II: PT. Bumi Aksara, 2002).

Sri Muryanto, *Manunggaling Kawula-Gusti* (Cet. II; Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004)

Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada; 1996.

Arsyad, Mustamin. *Islam Moderat 'Refleksi Pengamalan Ajaran Tasawuf'*, Cet.I Makassar: Baji Bicara Press; 2012.

Hamka, *Tasawuf Perkemabangan Dan Pemurniannya* Jakarta: PT Pustaka Panjimas; 1993.

H.A Mustofa, *Akhlak*-Tasawuf Cet.II Bandung: Cv. Pustaka Setia; 1999.

Muhammad Mahdi Allam dalam '*Inat al-Ma'arif al-Islamiyyah*.

_______ *Dairat al-Ma'rifah*,

Abu Nasher Abdullah ibn Ali al-Sarraja al-Tusi, *al-Lu'ma fi al-Tasawwuf*. Leiden: t. p, 1914.

Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat Dan Tasawuf.* Cet. V; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.

Departeman Agama, *Ensiklopedi Islam.* Jakarta: Anda Utama, 1992/1993 M.

E. J. Brill's, *First Enclyclopedia of Islam,* Vol. VI, Leiden: Marocco-Ruzzik, 1987.

H.M. Laily Mansur, L.PH., *Ajaran dan Teladan Para Sufi.* Cet. I; Jakarta: PT.Raja Grafindo, 1996.

Hamka, *Tasawuf perkembangan dan Pemurniannya.* Cet. XI; Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1984.

Nasution, Harun, *Islam Ditijaun Dari Berbagai Aspeknya.* Jil. II; Jakarta: UI-Press, 1979.

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam.* Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

K. Permadi, S.H., *Pengantar Ilmu Tasawuf.* Cet. I; Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1997.

al-Misri, Muhammad bin Mukram bin Manzur al-Afriqi. *Lisan al-Arab,* Cet. I; Beirut: Dar al-Sadir, t.th.

Reynold Alleyre Nicholson, *The Idea of Persolatity.* Delli: Idara-I Adabiyah-I, 1976.

Tim Penyusun Ensiklopedi, *Ensiklopedi Islam.* Cet. IV; Jakarta: Ichtiar Baru Van Houve, 1997.

Ummu Kalsum Yunus, M.Pd.I., *Ilmu Tasawuf.* Cet. I; Makassar: Alauddin Press, 2011.

Yunus, Mahmuf. *Kamus Arab- Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Abied, M. Ainul, *Islam Garda Depan, Mosaik Islam Timur Tengah,* Bandung: Mizan, 2001

Arberry, A.J. *Pasang Surut Aliran Tasawuf,* Bandung: Mizan, 1985

Bahjat, Ahmad, *Bihar Al-Hubb Pledoi Kaum Sufi,* Diterjemahkan oleh Hasan Abrori dari judul aslinya, *Bihar Al-Hub 'Inda Al-Sufiyyah,*{ Surabya: Pustaka Progressif 1997

Farid, Ahmad, *60 Biografi Ulama Salaf,* Jakarta:Pustaka al-Kautsar, 2006

Hasan, Abd al-Hakim, *Al-Tasawwuf Fi Syi'ri Al-'Arabi,* Mesir: Anjalu Al-Misriyah,1954

Hamka, *Tasauf, Perkembangan Dan Pemurniannya,* Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1994

Mahyuddin, Anas, *Warisan Para Auliya'* ,Bandung:Penerbit Pustaka, 2000
Mursi, M. Said. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah.* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007
Mustofa, A. *Akhlak Tasawuf.* Bandung:Pustaka Setia. 1997
Siregar, Rivay, *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada 1999
Syukur ,Amin, *Zuhud Di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
Yunus ,Ummu Kalsum, *Ilmu Tasawuf* ,Makassar: Alauddin Press, 2011
Ibn al-'Arabi, *Fushush al-Hikam*, diedit oleh Abu al-'Ali' Afifi, 2 bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980), 1:121.
Ibn al-'Arabi, *al-Futhuhat al-Makkiyah*, 4 vol. (Beirut: Daral-Fikr, t.th.), 4:446.
H. Diels W. Kram, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, 3 vol. (Berlin, 1934-1937)
K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius,1989)
Muslim, al-Shahih, *Kitab al-Imam*, no. 302 (Kairo: Muhammad 'Ali Shabih,1334/1916)
Raffaele Pettazzoni, "*The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development,*"
Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds.., *The History of Religion: Essays in Methodology* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959,
Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama: Pengantar Psikologi Agama* (Jakarta: Leppenas,1982)
---------------,*Bapa dan Ibu sebagai Simbol Allah* (Yogyakarta & Jakarta: Gunung Mulia & Kanisius,1983)
Madjid Fakhry, *The istorys of Islam Philosophy*, 1996.
Nicolson, *Selected Poems From The Divani Syamssi Tabrij*,
Hosein Nashr, *The influence of Sufisme on Tradisional Persian Music*, (CIIS)
Jurnal Ilmiah Al-Hikmah, *Sufisme dan Tantangan Moralitas modern* Volume I Tahun 1998
Anwar, Rosihon dan Mukhtar Solihin, 2007, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: CV.Pustaka Setia.
http://Wikipedia.Org/wiki/Nuruddin Ar-Raniri.
Sangidu, 2003, *Wachdatul Wujud*, Yogyakarta: Gama Media.

Abdul Hadi W.M., Tasawuf Yang Tertindas Kajian Hermeneutik Terhadap karya-Karya Hamzah Fansuri, cet.1., Jakarta: Paramadina, 2001

http://www.kompas.com/kompascetak/0504/tanah_air/1552018.htm.

Abduh, M. Arrafie, *"Corak Tasawuf Abdurrahman Siddiq dalam Syair-Syairnya"*, Jurnal Penelitian Kutubkhanah, Nomor III, IAIN Sultan Syarif Qasim, Pekanbaru, 2001.

Basuni, Ahmad, *Nur Islam di Kalimantan Selatan,* Bina Ilmu, Surabaya, 1996.

Daudi, Abu, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari,* Sekretariat Madrasah Sullamul Ulum Dalam Pagar, Martapura, 1996.

Departemen Agama RI, *Eksiklopedi Islam, Jilid 2,* Ichtiar Baru – Van Hoeve, Jakarta, 1993.

Edediyye, Seadet-I, Endless Bliss, Hakikat Kitabevi, Istambul-Turki, 1989.

Ghazali, Imam al-, *Ihya Ulum al-Din, Juz IV,* Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, Mesir, t.th.

Hanafi, Ahmad, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam,* Bulan Bintang, Jakarta, 1974.

Haira, Bahran Noor, *"Kitab Amal Ma'rifah, Sebuah Interpretasi Baru",* Laporan Penelitian, Balai Penelitian IAIN Antasari, Banjarmasin, 1996.

Halidi, Yusuf, *Ulama Besar Kalimantan Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari,* Bina Ilmu, Surabaya, 1984.

Jailani, Syekh Abdul Qadir al-, *Al-Fathur Rabbani wal Faidurrahmani, terjemahan Al-Katib Hamid Salmani,* Citra Pelajar, Surabaya, t.th.

Mansur, M. Laily, Kitab Ad-Durun Nafis, Toko Buku Hasanu, Banjarmasin, 1982

Mastuhu, Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, INIS, Jakarta, 1994.

Nasution, Harun, Filsafat Agama, Bulan Bintang, Jakarta, 1974.

Qusyairi, Abi Qasim Abdil Karim al-, Risalah Qusyairiyah fi Ilm al-Tasawuf, Darul Khair, Mesir, t.th.

R.A. Nicholson, The Mistics of Islam, Oxpord University, London, 1974.

Siddiq, Abdurrahman, Risalah Amal Ma'rifah, Mathba'ah al-Ahmadiyah, Singapura, 1347 H.

———, Sajarah al-Arsyadiyah, Mathba'ah al-Ahmadiyah, Singapura, 1336 H.

Siddiq, Mahmud, Risalah Amal Ma'rifah Serta Taqrir, Toko Buku Beirut, Barabai, t.th.

Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam, Grafindo Persada, Jakarta, 1996.

Sharaf, Muhammad Djalal, Al-Tasawuf al-Islami wa Madarisah, Maktabah Muhammad Ali Sabih, Mesir, t.th.

Syihab, AM. Anis, Riwayat Singkat Syekh H. Abdurrahman Siddiq Mufti Kerajaan Indragiri dan Petikan Mutiara Syairnya, Toko Buku Ruhama, Martapura, 2002.

BIODATA PENULIS

Awaliah Musgamy, S.Ag. M.Ag. lahir di Suru Langi sebuah desa yang terletak di Kabupaten Takalar pada tanggal 22 Agustus 1975

Awaliah Musgamy adalah putri tunggal dari H Saiful Harun dengan Hj Asmina. Mulai memasuki lembaga pendidikan di SD pada tahun 1987 kemudian melanjutkan sekolah ke tingkat SLTP tahun 1990 dan MAS Pesantren Gombara selama tiga tahun dan selesai pada tahun 1993.

Selepas dari Pesantren Gombara ia melanjutkan studi S1 di IAIN Alauddin mengambil jurusan Pendidikan Bahasa Arab dan alumni pada tahun 1997 dengan Skripsi *Tatawur Turki al Lughah Al Arabiyah min ma'ahad attarbiyah Islamiyah*

Kemudian melanjutkan Studi ke S2 Pascasarjana IAIN Aladdin Makassar dengan Tesis Pelaksanaan Pendidikan Islam dan implikasinya terhadap Komplik syara di Indonesia pada tahun 2000

Awaliah Musgamy, S.Ag. M.Ag. sekarang bertugas sebagai dosen tetap pada fakultas Syariah dan dan Hukum sejak 2012 sampai sekarang